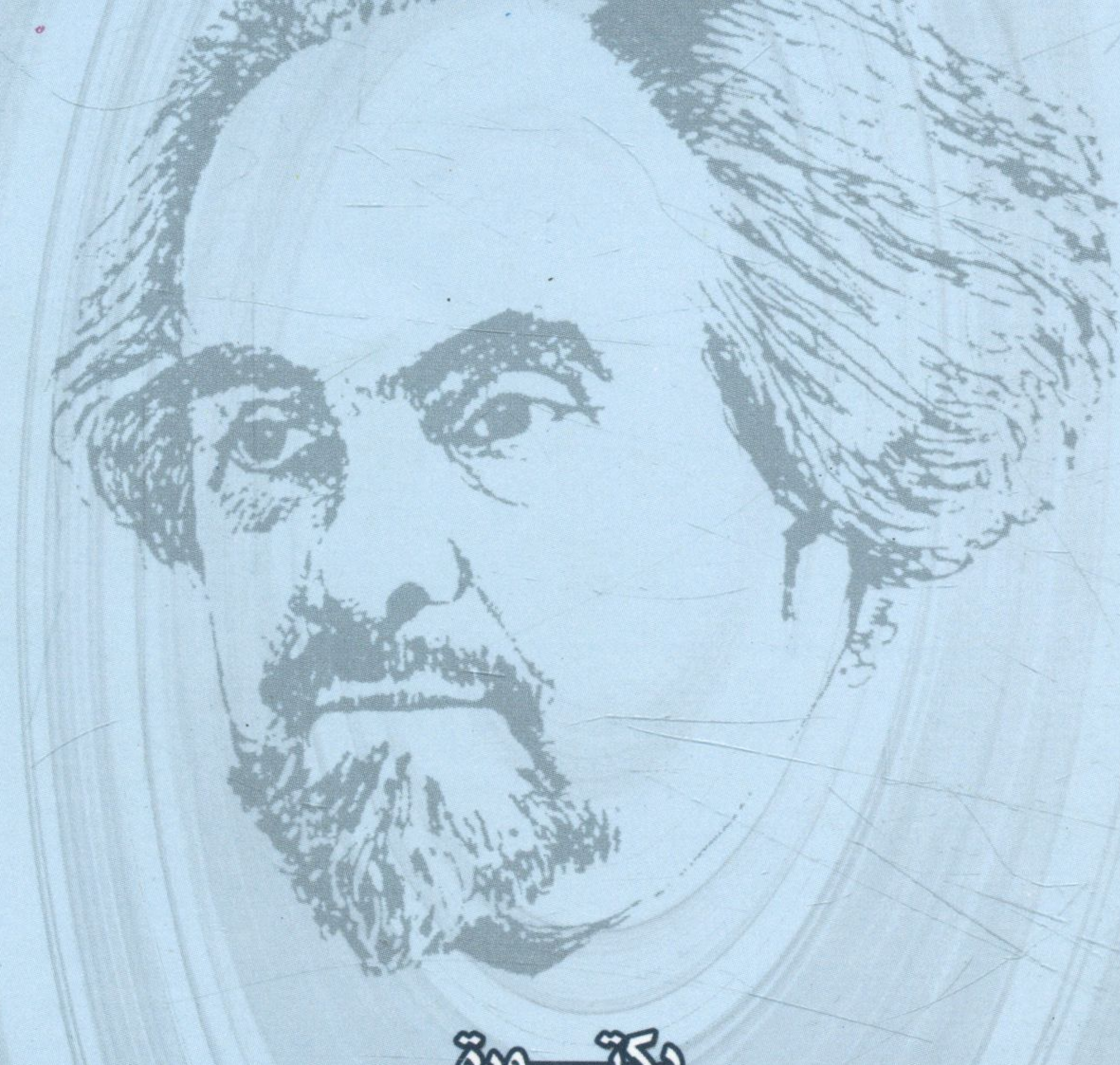
ميتافيزيقا الشخصية الحقيقية

عند نيقولاى برديائف

قراءة فى المفارقة الوجودية



دكتـــورة

صفاء عبد السلام على جعفر

٢٠٠٧



مؤسسة حورس الدولية

طباعة . نشر . توزيع

١٤٤ ش طيبة - سبورتنج - الإسكندرية ت: ٠٠٢٠٣٥٩٣٠٥٩٨ ت. فاكس: ٠٠٢٠٣٥٩٢٢١٧١ محمول: ٠١٢ ٣٢٩٣٦٣٨

Horus International Institution For Pressing -Publishing - Destribution

144 Tiba st,sporting -Alexandria Phone : 00203 5930598 - Fax: 002035922171 Mob :012 3293638

E-mail : horusalex@Hotmail.com

ميتافيزيقا الشخصية الحقيقية عند نيقولاى برديائف

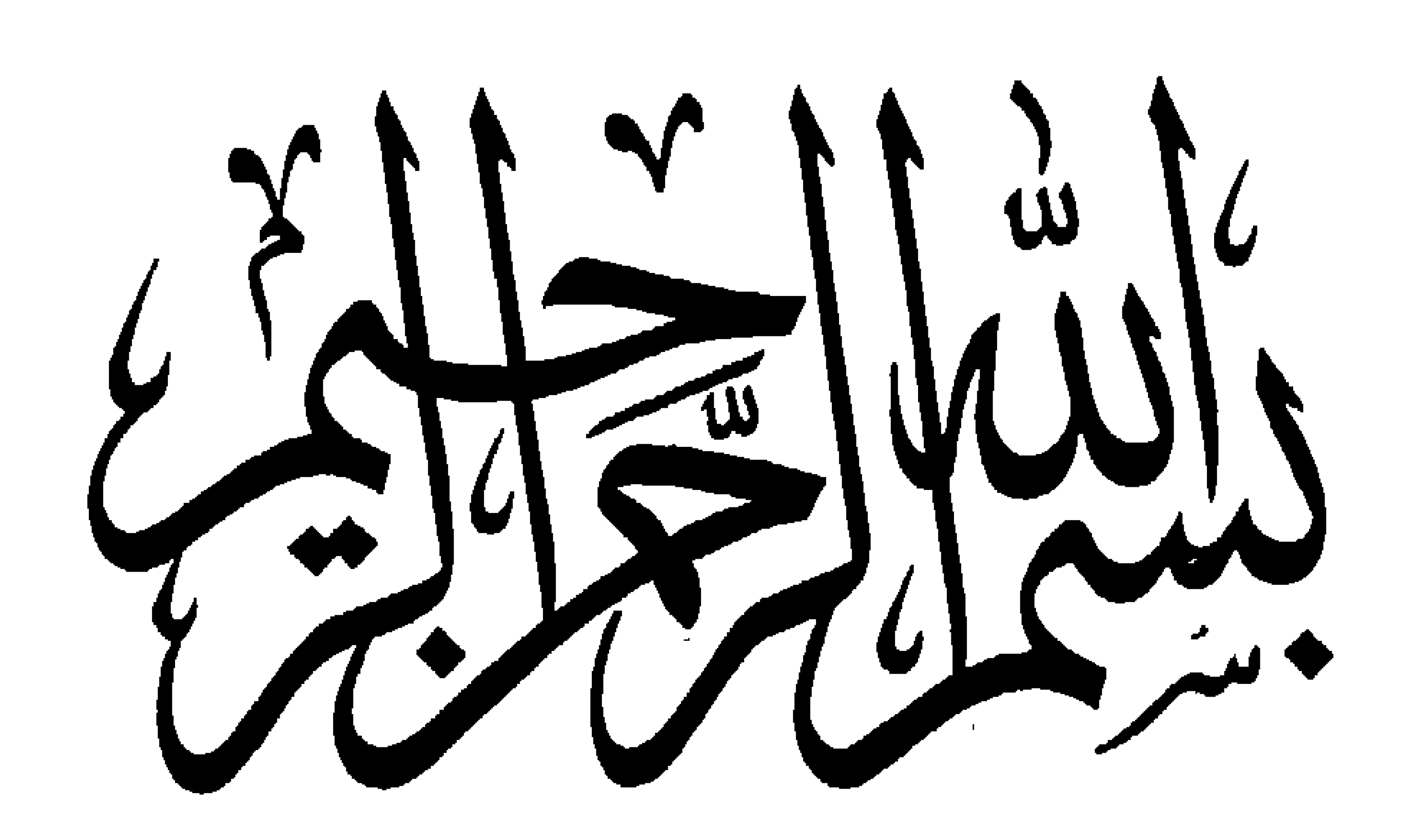
" قراءة فى المفارقة الوجودية "

دكتورة

صفاء عبد السلام على جعفر

قسم الفلسفة - كلية الآداب

جامعة الإسكندرية



الفهرس

مدخل تمهيدى
نُبذة عن الفيلسوف

الفصل الأول
أسس ميتافيزيقا الشخصية عند برديائف

الفصل الثانى
المفارقة الوجودية فى الحرية والإبداع
عند برديائف

الفصل الثالث
المفارقة الوجودية فى العزلة والحب الزائف

الفصل الرابع
المفارقة الوجودية فى الحب الحقيقى والموت

الإهـداء ...

... الله ... حرية

الطريق الأوْحَد للسّالكِين ...

« عِشْ فى نفسِك، فهناك عالم بأكمله مِنَ الوجود يموجُ داخلَ روحك ... عالم من الفكر، والأفكار المسحورة، غير أنّ الضوضاء التى تنبعث من الخارج تصيبها بالصمم ...

ووهج النهار يصيبها بالعمى، فتنقطع أغانيها ... أوّاه ... أُسكُتْ، وانْصِتْ »(*).

مقطع من شعر تيوتشف(**)
ترجمة فرنسيس كورنفورد
فى كتابه «أشعار من الروسية»
«نيقولاي برديائف: «الحلم والواقع»، ص: ٣٠٢»

(*) نص القصيدة بالإنجليزية:
Live in yourself, there is a whole deep world of being in your soul - of thought on strange enchanted thought but deafened by the noise without, And blinded by the daylight glare, Their song would cease. Oh, hush! Oh, hear!
(Cp.: Berdyaev, N.: «Dream & Reality» - An Essay in Antobiography, trans. by Lampert, K., Collier Books, New York, 1962, P. 294.

(**) Tyutchev: شاعر روسي ميتافيزيقى جمع بين العنصرين ا لكلاسيكى والرومانتيكى، وتجاوزهما معاً

المقدمـــة ...

يقول «بردیائف» :

« ... أنا لست لاهوتياً؛ بل فيلسوف ديني، وهو نوع نادر من الطيور قد يكون مجهولاً تماماً فى أوروبا الغربية، وإن يكن منتشراً - إن خيراً أو شراً - في روسيا ».

(الحلم والواقع: ص: ٣٢٢)

فبردیائف فيلسوف مسيحى من طراز الإنسانيين، وهو يعود إلى الوراء بشوق وحنين إلى العصور الوسطى؛ حيث كانت مبادئها قوة فاعلة في حياة القارة الأوروبية، ومؤلفاتها تطلعنا على تمجيد قدر الإنسان وكرامته، والتغنى بمعالم الطبيعة وروعتها[١].

ويبدو أن «بردیائف» - في فلسفته بأسرها - يتنبأ «بعصور وسطى جديدة» أو «عالم جديد» يرفرف عليه لواء وثبة مسيحية كبرى من ذلك النوع الذى نشاهد إرهاصاته لدى رواد عصر النهضة، فتعود إلى الدين قوته الأولية.

وهو يذهب إلى أن «لروسيا» دوراً خاصاً فى هذا التحول؛ لأنها تمتاز عن بقية أوروبا بأنها انتقلت مباشرة من العصور الوسطى القديمة إلى العصور الوسطى الجديدة[٢].

---

(١) د. آلن: «أعلام الفكر الأوروبى»، تلخيص حبيب سعيد، دار التأليف والنشر للكنيسة الأسقفية بمصر، ب.ت.، ص: ٧٨.

(٢) عبد الرحمن بدوى: «الموسوعة الفلسفية»، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، جـ ١، ط ١، بيروت، ١٩٨٤، ص: ٣٤٤.

والسؤال الهام الذى يطرحه علينا «برديائف» حول هذه العصور الجديدة:

«*أنحن مقبلون ـ فى هذه الفترة العصيبة من تاريخنا البشرى على عصور وسطى جديدة ؟*» ويقصد بذلك نظاماً من الحياة الاجتماعية يعود فيه الإنسان إلى أحضان أمه الرؤوم: الطبيعة. وإلى الألفة الكريمة مع إخوانه فى الإنسانية؛ وإلى نظام يجد فيه الإنسان قبل كل شئ معنى حياته، وحريته الحقة[1].

ويتراءى فى سؤال «برديائف» السابق «حلم»: حلم بالفردوس، وبالمرح والحرية والجمال والإبداع والحب، وهذا الحلم يوقظ فينا ذاكرة عصر ذهبى انقضى هو العصر الوسيط، وبرديائف فى دعوته إلى «عصور وسطى جديدة» إنما يتجه نحو المستقبل، ولكنه يراوده الحلم نفسه، وهو الحلم الذى يتوق إلى تجاوز حدود الزمان.

يقول «برديائف»:

« ... إن الانتصار الروحى الحقيقى على حدود الزمان والمكان ينتمى إلى الحقبة الروحية الجديدة ... ففى الروح يتجلى كل شئ فى ضوء جديد ومختلف »[2].

فنحن ـ وفقاً لما يراه «برديائف» ـ فى حاجة إلى حقبة مبدعة: عصور وسطى جديدة، على أن تكون قيم هذه الحقبة بديلة للقيم الترانسندنتالية

---

(١) د. آلن: «أعلام الفكر الأوروبى»، تلخيص حبيب سعيد، ص: ٩٢.

(2) Berdyaev, N.: «The Beginning and the End», Trans. By: R. M. French, Harper & Brothers Publishers, New York, U.S.A., 1957, P. 239 - 240.

المجردة فى العصور الوسطى الأولى[1]. ولا يخفى أن النزعة الصوفية التى يدعو إليها «برديائف» فى هذه الحقبة نزعة إيجابية قائمة على الحب والحرية والروح المبدعة، وذلك فى مقابل النزعة الصوفية السلبية المنكرة للحياة والأحياء، وتغرق الإنسانية فى مستنقع من اليأس والتشاؤم[2].

* * *

تقع هذه الدراسة تحت عنوان «ميتافيزيقا الشخصية عند نيقولاى برديائف - قراءة فى المفارقة الوجودية»؛ أما الكشف عن معنى «المفارقة» Paradox فى فلسفة برديائف فهو الهدف من هذه الدراسة.

يقول «برديائف» عن فكره الفلسفى:

« ... إن فكرى ينبع من مستويات مختلفة؛ فالمتناقضات والمفارقات كامنة فى طبيعة الفلسفة نفسها التى أؤمن بها، وليس من الممكن - كما لا ينبغى - رفع هذه المتناقضات والمفارقات »[3].

وإذا كانت كلمة المفارقة فى أصلها الأجنبى مأخوذة عن اليونانية، وتتألف من مقطعين: من البادئة «Para» وتعنى المخالف أو الضد، ومن

---

(1) The Encyclopedia of Philosophy: «Berdyaev, N.», Edit. by Edwards P., Vol. I, The Macmillan Publishers, London, 1975, P. 287.

(٢) نيقولاى برديائف: «العزلة والمجتمع»، ترجمة فؤاد كامل، مراجعة على أدهم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٢، ص: ١٥.

(٣) نيقولاى برديائف: «الحلم والواقع»، ترجمة فؤاد كامل، مراجعة على أدهم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٤، ص: ٢٨٥.

الجذر «doxa» ويعنى الرأى؛ فإن المعنى العام لهذه الكلمة هو «ما يضاد الرأى الشائع»[1].

أما عن معناها المنطقى فهو تلك القضية التى تكون كاذبة وصادقة فى آن واحد، وهناك المفارقات الرواقية مثل قول الرواقيين: إن الحكيم يصمد للدهر؛ لا يخاف ولا يرجو؛ لا يأسف ولا يندم؛ بل يرتفع بنفسه فوق كل شئ، ويحتفظ بحريته[2].

وفى العصور الحديثة استخدمها باسكال وكيركجور - على سبيل المثال - بمعناها اللاهوتى: إحتمال حضور المطلق فى الخبرة اللامتناهية، وهى تدل على اللامعقول[3].

وفى الحقبة المعاصرة رأى هايدجر - على سبيل المثال - أن العلاقة الضرورية بين الـ «Dasein» أو «الموجود الإنسانى» والعالم تعبر عن مفارقة أساسية فى صميم الوجود البشرى من حيث إن الموجود لا يمكن أن يوجد إلا بفضل العالم الذى يرتبط به باستمرار بروابط وثيقة؛ ومع ذلك فإن

(١) كاتبة السطور: «الذات الحقيقية عند كارل ياسبرز - قراءة فى مفارقة المواقف الحدية»، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر والتوزيع، الإسكندرية، ٢٠٠١، ص: ١٠.

(٢) مراد وهبة: «المعجم الفلسفى»، ط ٤، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٩٨، ص: ٤١٧.

(٣) المعجم الفلسفى: مجمع اللغة العربية، مادة: مفارقة، الهيئة العامة للشئون الأميرية، ١٩٨٣، ص: ١٨٨.
وأنظر أيضاً:

Müller, M. und Halder A.: «Philosophischer Wörterbuch, Harber Taschenbuch Verlag, Freiburg im Breisgau, Germany, 1988, S. 226 - 227.

هـذا العـالم الـذى يمكنـه مـن الوجـود هـو الـذى يهـدده بانتقـاص وجـوده أو بحرمانه منه[1].

أما «برديائف» فيرى أنه من مميزات الإنسان أنه يستطيع أن يكون متعارضاً، وهو يستطيع أن يجمع فى نفسه عناصر متضاربة أو متناقضة، ولا تستطيع أية فكرة عامة عن الإنسان أن تخفف من هذه المتعارضات أو المفارقات.

ويرى «بردياثف» أن «علم النفس الحديث» قد اعترف بهذا اعترافاً تاماً؛ فإذا تحدثت عن نفسي مثلاً، قلت إني على وعي بتعايش يتم في نفسي بين ميل ثورى قوى، وميل إلى تكوين العادات بين فوضوية عاطفية وعقلية، وميل إلى النظام فى الحياة الخاصة، وهذان العنصران ينبثقان على ما يبدو فى ذلك من «مفارقة» من منبع واحد[2].

* * *

هذا، وتشتمل هذه الدراسة على مقدمة ومدخل تمهيدى، وفصول أربعة، وخاتمة، وقائمة المصادر والمراجع.

- أما عن المدخل التمهيدى ففيه نبذة عن الفيلسوف «بردیائف» من خلال إلقاء الضوء على مولده ووقائع حياته، ومكانته، ومصادر فكره، وأسلوبه الفلسفي، ثم إنتاجه الفكرى.

---

(١) جون ماكورى: «الوجودية»، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، سلسلة عالم المعرفة، العدد ٧٦، المجلس الوطنى للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ١٩٨٤، ص: ٢١٨.

(٢) نيقولاى بردیائف: «الحلم والواقع»، ص: ٣١١.

- **وأما عن الفصل الأول فعنوانه**: «**أسس ميتافيزيقا الشخصية عند برديائف**»، ويتناول موضوعين أساسيين: «الأول» يدور حول طبيعة موقفه الفلسفي من منظور الإشتراكية الشخصانية، والفوضوية الميتافيزيقية الصوفية، والطابع الوجودي في فلسفته، و«الثاني» يدور حول الأسس الميتافيزيقية للشخصية عند «بردیائف»، وهذه الأسس تتحدد عن طريق علاقتها بالشخصية، وتتمثل في الأخلاق، والحرية، والروح، والنزعة الأرستقراطية، والمجتمع، والألوهية.

وينتهي الفصل بتعقيب جاءت فيه الإجابة عن التساؤل الأساسي في هذا الفصل عن طبيعة موقف «برديائف» الفلسفي، والأسس التي تقوم عليها ميتافيزيقاه عن الشخصية.

- **وأما الفصل الثاني فعنوانه**: «**المفارقة الوجودية في الحرية والإبداع عند برديائف**»، ويتناول سمات الإبداع الإنساني، ثم سمات الحرية الإنسانية، وأخيراً الطابع الإشكالي للحرية والإبداع عند «برديائف»، وفي التعقيب إجابة عن التساؤل الأساسي في الفصل عن «معاني المفارقة الوجودية في الحرية والإبداع» كما أمكن استخلاصها من فلسفة «برديائف».

- **وأما الفصل الثالث فعنوانه** «**المفارقة الوجودية في العزلة والحب الزائف**»، ويشتمل على موضوعين أساسيين: «الأول» يدور حول المعنى الوجودي للعزلة من خلال جدل الذات والعالم الموضوعي، ونقد المعرفة الموضوعية، والخروج من العزلة عند «برديائف»، وينتهي هذا الموضوع بتعقيب عن معاني المفارقة الوجودية في مفهوم العزلة في صورة نتائج أمكن استخلاصها من مفهوم العزلة عند «برديائف».

وأما «الموضوع الثاني» فيدور حول «المعنى الوجودى للحب الزائف»، وتم تناوله من خلال مفهوم الإيروس ونقد الحب الأفلاطونى، والعلاقة بين الحب الجنسى والعبودية، ثم نقد «برديائف» لنظام الأسرة والزواج، وينتهى بتعقيب عن أهم معانى المفارقة الوجودية فى الحب بمعناه الزائف كما أمكن استخلاصها من فلسفة «بردیائف».

- **وأما الفصل الرابع فعنوانه: «المفارقة الوجودية فى الحب الحقيقى والموت»**، ويشتمل على موضوعين أساسيين: أولهما عن «المعنى الوجودى للحب الحقيقى»، وهو يتناول الحب الحقيقى بوصفه واقعة شخصية، وبوصفه إعلاءً للدافع الجنسى، وأيضاً بوصفه طاقة روحية واهبة. وثانيهما يدور حول «المعنى الوجودى للموت»، ويتناول العلاقة بين الحب والموت، والخروج من العزلة، والخوف من الموت، وأخيراً الإنتصار على الموت. وفى التعقيب جاءت أهم النتائج فى صورة إجابة عن التساؤل الأساسى فى الفصل عن معانى المفارقة الوجودية فى الحب الحقيقى والموت عند «بردیائف».

- **ثم تأتى الخاتمة فى نهاية الدراسة، وفيها محاولة للإجابة عن تساؤل محورى حول «معنى المفارقة فى الأخلاق الأخروية عند بردیائف»**.

- وبناءً على ما سبق، فإن **هذه الدراسة تهدف** إلى إماطة اللثام عن الفكر الوجودى الروسى المعاصر ممثلاً فى فكر «بردیائف»، كما تهدف إلى الإجابة عن التساؤلات الأساسية التى وردت فى البحث كمحاولة للكشف عن معانى المفارقة الوجودية فى ميتافيزيقا الشخصية عند «بردیائف».

أما عن هذه التساؤلات فقد سبق الإشارة إليها ويمكن إجمالها فيما يلي:

(س ١) ما طبيعة الموقف الفلسفي عند «برديائف» ؟ وما الأسس التي تقوم عليها ميتافيزيقاه عن الشخصية ؟

(س ٢) ما معاني المفارقة الوجودية في الحرية والإبداع الإنساني عند «برديائف» ؟

(س ٣) ما معاني المفارقة الوجودية في العزلة والحب الزائف عند «برديائف»؟

(س ٤) ما معاني المفارقة الوجودية في الحب الحقيقي والموت عنده ؟

(س ٥) هل تنطوي الأخلاق الأخروية - التي توّج «برديائف» بها فلسفته - على معنى المفارقة ؟

أما عن المنهج المستخدم في هذه الدراسة فهو «المنهج التحليلي التركيبي النقدي المقارن»، وفيه نقوم «بتحليل» مفهوم الفيلسوف حول الشخصية الإنسانية، وما يرتبط بها من شعور بالعزلة والحرية والإبداع والحب، والموت والأخلاق الأخروية، ثم نستخدم «التركيب» في محاولة للوصول إلى معاني المفارقة في أفكاره الفلسفية السابق ذكرها.

كما استخدمنا «المنهج التاريخي المقارن» في تتبع بعض الأفكار الفلسفية الأساسية تاريخياً، فضلاً عن مقارنة أفكار «برديائف» مع أفكار غيره من الفلاسفة ونقدها كلما إقتضى الأمر ذلك.

- **وأما عن الصعوبات التى واجهت هذه الدراسة**، فقد تركزت حول طبيعة فكر الفيلسوف الذى يعتمد على الإلهام والحدس، ورفض المذهبية، والإفراط فى ضرب الأمثلة، وتكرار الأفكار الفلسفية فى سياقات مختلفة.

كما تركزت الصعوبات أيضاً حول ندرة المصادر الأجنبية المترجمة من اللغة الروسية إلى الإنجليزية، وافتقار المكتبة العربية إلى مراجع وافية عن فكر «برديائف»، اللهم إلا ما قدمه لنا «فؤاد كامل» من ترجمة واعية لمصدرين هامين من مصادر الفيلسوف وهما: «الحلم والواقع»، و«العزلة والمجتمع».

ومهما كان من أمر هذه الصعوبات، فإن قيمة هذه الفلسفة إنما تتمثل فى أنها «**دعوة**» إلى اليقظة من سبات الحياة اليومية المألوفة أو حياة القطيع، والوعى بالمصير الإنسانى، كما أنها «**عودة**» إلى صورة الإنسانية كما يجب أن تكون.

يقول «برديائف»:

« ... إن من يكن على وعْى بمصيره، وبما ينطوى عليه من المأساة، هو وحده الذى تتجسد فيه الإنسانية الحقة ».

«الحلم والواقع»، ص: ٩٢

والله ولى التوفيق

الإسكندرية فى ٢٠٠٧/٣/٢٥م

مدخل تمهيدى

" نبذه عن الفيلسوف "

(أولاً) مولده ووقائع حياته.

(ثانياً) مكانته.

(ثالثاً) مصادر فكره.

(رابعاً) أسلوبه الفلسفى.

(خامساً) إنتاجه الفكرى.

(أولاً) مولده ووقائع حياته :

وُلد نيقولاى برديائف فى التاسع عشر من مارس فى عام ١٨٧٤م فى مدينة كييف Kiév أول مركز للديانة المسيحية فى روسيا، وكانت أسرته من أعيان الأسر الروسية، جدته كانت فرنسية كاثوليكية هاجرت إلى روسيا، ثم أرسل إلى المدرسة الحربية فى «كييف» فلم يطب له بها المقام، فالتحق بالجامعة حيث درس العلوم الطبية والقانون، وفى كييف، ذلك البلد العتيق الذى كان العاصمة الروحية زمناً طويلاً وأبدعت الأساطير الرائعة التى تدور حول الأمير فلاديمير عام ١٠٠٠م، ومنضدته المستديرة، عرف شخصيتين سيكون مصيرهما معه فى المنفى بباريس هما «سرج بوجاكوف» الأستاذ بالمعهد الأرثوذكسى بباريس، و«ليون شتوف» صاحب الأبحاث العميقة عن كيركجور وتولستوى ودوستويفسكى.

وتلقى برديائف تعليمه فى إحدى المدارس الحربية، ثم تحول إلى الماركسية فى عام ١٨٩٤م وهو طالب فى الجامعة، وتأثر بتعاليمها ومنهجها فى البحث والنظر، وخلال السنوات الأربع التالية إعتقلته الحكومة القيصرية مرتين، ونفى فى المرة الثانية فى عام ١٨٩٨م إلى «فوجلودا» Volgoda مدة سنتين.

ولما عاد من منفاه، أقبل على حياة بطرسبورج (ليننجراد حالياً) الفكرية، وأخذ يتحول شيئاً فشيئاً عن الماركسية إلى المثالية، لكنه لم يقطع صلته بالمفكرين الثائرين على النظم التى كانت سائدة فى روسيا[*][1].

(**) إبتداءً من عام ١٩٠١ وتحت تأثير نيتشه خصوصاً تخلى عن الماركسية وعاش من ١٩٠١ - ١٩٠٨ فى بطرسبورج، وشارك فى حركة «التجديد الروسى»، وهى حركة دينية النزعة، وفى عام ١٩٠٩ أقام فى روسيا وأسهم فى حركة إصلاح وتجديد الكنيسة الروسية.

(١) عبد الرحمن بدوى: موسوعة الفلسفة، ص ٣٤١ - ٣٤٢..

ولما حدثت ثورة فبراير في عام ١٩١٧م، وكان - لمدة قصيرة - عضواً في مجلس الجمهورية، وبعد ثورة أكتوبر في السنة نفسها سجنته السلطات الشيوعية مرتين[١]، المرة الأولى في عام ١٩٢٠ - وذلك بعد تعيينه أستاذاً في الفلسفة في جامعة موسكو Moscow - لاتهامه بالاتصال بالفوضويين[*]، ولما ظهرت براءته أطلق سراحه، والمرة الأخرى في عام ١٩٢٢م بعد إعلانه الخروج على الفلسفة الماركسية، وقد أعقب اعتقاله في عام ١٩٢٢ نفيه من روسيا[٢].

وذهب في بادئ الأمر إلى ألمانيا، حيث أسس في «برلين» «أكاديمية الفلسفة والدين»[**] بمساعدة زملائه في المنفى، وممثلي الرابطة المسيحية من الشباب[٣].

وعندما أخذت بوادر الحركة النازية تلوح في الإفق ترك برلين في عام ١٩٢٤م قاصداً إلى ضاحية «كلامار» Clamart بالقرب من باريس. وفي

(١) نيقولاي برديائف: «العزلة والمجتمع»، ترجمة فؤاد كامل، مراجعة علي أدهم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٢م، ص: ٣ - ٤.

(*) الفوضوية: Anarchism: مذهب إجتماعي، وأصل الكلمة يوناني anarchos بمعنى «لا حكومة»؛ فهو المذهب الذي يناهض قيام الحكومات، ويدعو إلى إنشاء مؤسسات اجتماعية واقتصادية بمحض اختيار الناس، شاع المصطلح لأول مرة أثناء الثورة الفرنسية لقهر المعارضة، وبالذات قهر اليسار، إستخدمه «برودون» في كتابه «ما الملكية ؟ ١٨٤٠م»، وهي تعني عموماً تدمير السلطة ومؤسسات الدولة بدعوى أنها ضد الإنسان.

(قارن: مراد وهبه: «المعجم الفلسفي»: مادة فوضوية، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط ٤، ١٩٩٨، ص: ٥١٥).

(٢) المرجع نفسه، ص: ٤.

(**) The Academy of Philosophy & Religion.

(3) The Ency. of Philosophy, edit. by Edwards, P., Vol. I The Macmillan Company & The Free Press, New York, Collier-Macmillan Publishers, London 1975, P. 286.

باريس أسس مجلة دورية روسية بعنوان «الطريق»[*]، وظل نشطاً في البحث الفلسفي والمناقشات الفلسفية حتى وفاته[1].

ظل يحاضر في «كلامار» فترة من الزمن في معهد فرنسي، وفي عام ١٩٣٩ دُعي إلى إلقاء محاضرات في جامعة «السوربون» وعاش هناك أثناء الاحتلال الألماني لفرنسا في الحرب العالمية الثانية دون منغصات، وبعد تحرير فرنسا أعلن انضمامه للحكومة السوفيتية، ولكنه نشر بعد ذلك مقالاً في جريدة «الطريق» التي أسسها في باريس نعي فيه على حكام روسيا عودتهم إلى أساليب القهر والإعنات، فكان هذا تراجع عن ولائه لحكومة البلاشفة. وتوفي في «كلامار» في الثاني والعشرين من مارس في عام ١٩٤٨م[2].

(ثانياً) مكانته :

يمكن القول بأن «نيقولاى برديائف» هو واحد من أهم الفلاسفة الإنسانيين في عصرنا، بل وأكثرهم كاثوليكية وروحانية؛ إنه «فيلسوف» بالمعنى الأصلي للكلمة، أي محب للحكمة، ولقد كان حكيماً أكثر منه عالماً، وكان «فيلسوفاً دينياً» تقوم فلسفته على فعل الإيمان بقوة الروح، والنضال من أجل التكامل الروحي لأوروبا والعالم ضد الوضعية والمادية والديكتاتورية أينما كانت[3].

استوعب «برديائف» تراث الشعراء والفلاسفة الروس العظام من أمثال دوستويفسكي، وتولستوي اللذين شكل أبطالهم أهمية بالغة بالنسبة له أكثر من أي

(*) The Way, Put.

(1) The Ency. of Philosophy, «Berdyaev», Vol. I, P. 286.

(٢) د. آلن: «أعلام الفكر الأوروبي»، تلخيص حبيب سعيد، ص: ٦٤.

(٣) مجاهد عبد المنعم مجاهد: «برديائف: الفوضوي المتصوف»، ترجمة ومراجعة لكتاب هينمان: «الوجودية والأزمة الراهنة»، مجلة الفكر المعاصر، العدد السبعون، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، ديسمبر ١٩٧٠، ص: ١٠٤.

مدرسة فلسفية أو لاهوتية، ومنهما استلهم جذوته المسيحية الخاصة، كما استوعب تراث الفلاسفة العظام في أوروبا من أمثال كانط وشوبنهاور، وفيشته، ونيتشه، وأوريجينا، وجريجوري أوف نيسا، وأوغسطين، وبسكال وكيركجور كما سيأتي بيانه، وكذلك تراث المصلحين الإجتماعيين الإشتراكيين وخاصة ماركس.

ولقد تآزرت كل هذه العوامل لتقدم لنا «برديائف» الفيلسوف أو «فيلون[*] العصر الحديث»؛ فإذا كان «فيلون» بتوحيده بين تراث العهد القديم وتراث اليونان قد مهد الطريق للعصور الوسطى، فإن «برديائف» يربط بين أنواع من التراث لا توافق بينها ظاهرياً مثل «التأليه والإلحاد»، «الشخصانية والإشتراكية»، «العقلية الشرقية والعقلية الغربية»، وبشر بما أسماه العصور الوسطى الجديدة كما سبق بيانه.

وهو في كاثوليكيته الحقة يمسك بمفتاح يفضي إلى وحدة روحية ودينية وبشرية:

«إن صورة الله هي في كل إنسان، كل إنسان يمتلك كرامة شخص ما، حتى لو كان هذا الشخص مكبوتاً أو غير جلي فيه »[1].

(*) فيلون اليهودي Philo Judaeus (نحو ٢٠ق.م - ٥٠م)، يهودي هيلليني من فلاسفة مدرسة الإسكندرية، توفر على كتابة تأويل وشروح للتوراة في ضوء الفلسفة اليونانية، وكان يقف في تأويله للإلهيات عند حدود الشريعة، وكانت محاولته تقويماً دينياً للفلسفة اليونانية، وجديرة بالمحاكاة لتأويل الكتب المقدسة تأويلاً فلسفياً، وهو بمنهجه في التأويل أرسى أساس الفلسفة الإسلامية والفلسفة اليهودية في العصور الوسطى.

(Cp.: Flew, A.: «A Dictionary of Philosophy», Macmillan Press, London, 1981, P. 248).

(١) مجاهد عبد المنعم مجاهد: «بردیائف: الفوضوی المتصوف»، مجلة الفكر المعاصر، ص: ١٠٥.

إن «برديائف» على غرار «فيلون»، بل وأكثر على غرار المسيحيين الأول ـ عاش فى عصر الكارثة، وشارك مع الناس آمال ومخاوف الأخرويات، وشاركهم فى تفسير أخروى للدين؛ لقد حمل معه التفسير الأخروى الروسى الخاص بالتاريخ إلى الغرب وقد تملكته حماسة متقدة نحو المستقبل البعيد، ولم تكن الأخرويات(*) بالنسبة له ما هى عليه بالنسبة للاهوتيين؛ عقيدة لنهاية العالم والإنسانية؛ بل كانت عنده مثلما كانت عند الأنبياء توقعاً لخواتم الأشياء حتى تأتى، فجاءت فلسفته نبوئية، وأخروية فى شكلها وهدفها، وفى الوقت نفسه إتسمت فلسفته بالطابع الوجودى ـ كما سيأتى بيانه ـ كرد فعل لكوارث العصر: كوارث روسيا وأوروبا والمسيحية، ومن ثم كانت دلالتها دلالة كونية.

لقد كان يؤمن برسالته الشخصية فى إنقاذ الغرب، وذلك بأن يحمل إليه كمال حقيقته الشخصية، ومن ثم أصبح «وجودياً أخروياً» للكيان الأوروبى، وذلك بعد أن رأى حياة الإنسان والعالم تمزقها التناقضات؛ تلك التناقضات التى لا يَقوى أى مذهب عقلانى مغلق على احتوائها؛ لذلك حمل فى داخله وعياً عميقاً بأزمة المسيحية التاريخية(1)، والأمل فى عالم جديد أو عصور وسطى جديدة على حد تعبيره.

(ثالثاً) مصادر فكره :

يُعد «برديائف» أنموذجاً فريداً للفلاسفة الذين يجرون حواراً داخلياً مع أنفسهم قبل أن يُجرى الحوار خارجها، إن حياته كلها حوار من الداخل، وهنا

(*) Eschatology: تُترجم بالأخروى، واللفظ الأجنبى مشتق من لفظة يونانية ta eschata ومعناها الموت. وإستخدم اللاهوتيون المسيحيون هذا المصطلح للدلالة على البحث الخاص بالموت، واليوم الآخر، ونهاية العالم.
(قارن: مراد وهبة: «المعجم الفلسفى»: مادة Eschatology، ص: ٣٤)

(١) المرجع نفسه، ص: ١٠٥.

تكمن أصالته. لقد مر بالمسيحية والماركسية، والوجودية، والفوضوية، والنزعة الصوفية، وخرج بمزيج فريد في نوعه[1] كما سنرى من سياق فكره الفلسفي.

نشأ «برديائف» نشأة أرستقراطية كما سبق الإشارة إلى ذلك، وحينما بلغ الرابعة عشرة من عمره بدأ يقرأ في شوق «شوبنهاور»، و«كانط»، و«هيجل»، ودفعه ضيقه بالطبقة التي ينتمي إليها إلى دراسة «الماركسية»، ولما نفي إلى «فولجودا» كان أكثر الثوريين بها من الديمقراطيين الإشتراكيين، ومن الإشتراكيين الثائرين[2].

ولقد كان للفكر الألماني أخطر الأثر في التكوين الروحي للطبقة المعروفة باسم «الإنتلجنسيا»، وهي طبقة لا تعني بالضرورة رجال الفكر، وإنما كل المشاركين في الشئون السياسية، سواءً كانوا من أهل الفكر والثقافة أم لم يكونوا، وكان «هيجل» (ت. ١٨٣١م) حضوراً بالغ النفوذ هو وأتباعه من أصحاب اليسار، وعلى رأسهم «فويرباخ» (ت. ١٨٧٢م)، وماركس (ت. ١٨٨٣م)[3].

أما عن المصدر الأساسي لفلسفته فيتمثل في فلسفة كانط.

يقول برديائف:

« ... أستاذي الحقيقي في الفلسفة هو "كانط"، وقد كرست لفكره معظم دراساتي، ... ومع ذلك لا أستطيع أن أسمي نفسي

---

(١) المرجع نفسه، ص: ١٠٢.

(٢) نيقولاي برديائف: «العزلة والمجتمع»، ترجمة فؤاد كـ[illegible] ص: ٤.

(٣) عبد الرحمن بدوي: «برديائف» «موسوعة الفلسفة» [illegible] ١، ص: ٣٤٢.

"كانطياً"، مثلما لا أستطيع أن أسمى نفسى "تولستوياً"، أو "ماركسياً" أو "نيتشاوياً" رغم فداحة الدين الذى أدين به لهؤلاء الأشخاص »[1].

لقد إستمد برديائف ـ على حد تعبيره ـ من كانط ما يعبر عن موقفه الفلسفى الأساسى؛ فقد استيقظ وعيه على إدراك ذلك الاختلاف الأساسى بين عالم الظواهر وعالم الأشياء فى ذاتها؛ بين نظام الطبيعة ونظام الحرية، كما استيقظ وعيه أيضاً على هذه الحقيقة، وهى أن الإنسان غاية فى ذاته[2].

هذا، ويختلف «برديائف» عن «كانط» فى أن الأخير يؤكد على أولوية الأخلاق على كافة مشكلات الفلسفة، وهو بذلك يعد مسئولاً عن النزعة الشكلية الأخلاقية، وتمجيد القوانين المجردة؛ أما «برديائف» فإن نزعته الأخلاقية الخاصة قد أفضت به ـ على حد تعبيره ـ إلى تأكيد الطابع الفردى الفريد الذى لا يتكرر للأفعال الأخلاقية، والقيم الأخلاقية، وإلى نبذ كل أخلاقية شائعة مشتركة تنتهى بالضرورة إلى الإستعباد، وتجريد الإنسان من إنسانيته[*]؛ فالأخلاق الشكلية إهدار للحرية الإنسانية والفردية[3] المطلقة، يقول «برديائف» فى هذا الصدد:

« ... وكنت فى هذا المجال دائماً ثورياً أخلاقياً ... وكنت أرى من الواجب الأخلاقى أن يتحدى المرء، ويدين، ويعادى النزعة القانونية والأخلاقية فى علم الأخلاق ».

---

(١) نيقولا بردیائف: «الحلم والواقع»، ترجمة فؤاد كامل، مراجعة على أدهم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٤م، ص: ١٠٢.

(٢) المرجع نفسه، ص: ١٠٢.

(*) **dehumanization.**

(٣) المرجع نفسه، ص: ١٠٣.

ولقد أدى به ذلك الموقف من الأخلاق الشكلية الكانطية إلى إتخاذ موقف «كيركجور»[*] (ت. ١٨٥٥م) على الرغم من أن مزاجه وطريقته في التفكير تختلف عنه كل الاختلاف على حد تعبير برديائف[١].

يقول «برديائف عن تأثره «بالوجودية»:

« ... لقد وددت دائماً ألا تكون الفلسفة "عن" شيء ما أو شخص ما؛ بل أن تكون هذا الشيء نفسه، وهذا الشخص عينه، أو بعبارة أخرى أن تكون كشفاً عن الطبيعة الأصيلة، وطبيعة التراث نفسها »[٢].

ويقول في موضع آخر:

«الأنا بدائية، ولا يمكن أن تُستمد من شيء أو تُرد إلى شيء، وعندما أقول "أنا" لا أعبر ولا أضع أى مذهب فلسفي، كما أن الأنا لا تؤلف جوهر الدين أو الميتافيزيقا»[٣].

(*) كيركجور (سورين) (ت. ١٨٥٥): أبو الفلسفة الوجودية، دانمركي، وأهم كتبه: (إما / أو)، «الخوف والرعدة»، «شذرات فلسفية»، «مفهوم الخوف»، «المرض حتى الموت» ... لم يكن يريد أن يؤسس فلسفة نظرية عن الوجود؛ لكن فكره نداء موجه إلى الغير صادر من وجوده الواقعي، وفلسفته تهدف إلى تحقيق الشخصية وتعميقها، وهي ليست بحثاً في الوجود بقدر ما هي بحث في الموجود أو الفرد.
(قارن: عبد المنعم الحفني: «موسوعة الفلسفة والفلاسفة»، مادة: كيركجور، جـ ٢، ص ١١٤٣).

(١) نفس المرجع والصفحة.

(٢) نيقولاى برديائف: «الحلم والواقع»، ص: ١٠١.

(٣) نيقولاى برديائف: «العزلة والمجتمع»، ص: ٨٩.

ويرى أن الخطأ الذى وقع فيه ديكارت (ت. ١٦٥٥م) هو تأكيده للكوجيتو الديكارتي: «*أنا أفكر فأنا موجود*»، وهذا الخطأ - في رأيه - يرجع إلى محاولة إشتقاق وجود الأنا من شئ آخر هو الفكر، والواقع - عند برديائف - «*أننى لست موجوداً لأننى أفكر، ولكننى أفكر لأننى موجود*»، والأصوب أن يقال: «*إننى محاط من كل الجوانب اللانهائية التى لا يمكن النفاذ فيها، ولهذا فأنا أفكر*»، فالأنا موجودة أولاً، وهى تنتمى إلى مجال الوجود[1].

ذهب «بردیائف» إلى أنه على «الوجودية» أن تكون مضادة «للأنطولوجيا» أو علم الوجود بصورة أساسية، وهو في ذلك يرفض موقف «هايدجر» (ت. ١٩٧٦) عندما أراد أن يشيد علماً جديداً للوجود يُسمى بالأنطولوجيا الأساسية[*]، ويقوم على المنهج الفينومينولوجى[2].

ومن ناحية أخرى، بحث عن هداة جدد من الألمان وعلى رأسهم يعقوب بيمه Böhme (ت. ١٦٢٤م) الصوفى الألمانى الذى اشتهر باستخدامه للرموز الكونية فى تعبيره عن السر الأكبر. ثم شيلنج Schelling (ت. ١٨٥٤م) الفيلسوف الرومانتيكي ذو النزعة الصوفية العقلية[3].

يقول فى هذا الصدد:

«*... أنا مرغم أيضاً على رفض تعاليم فلاديمير سولوفييف وأسلافه التى تقول بالكل فى واحد أو وحدة الوجود «الكل - فى*

---

(١) نفس المرجع والصفحة.

(*) Fundamental Ontology.

(٢) نيقولاى بردیائف: «الحلم والواقع»، ص: ١٠٧.

(٣) عبد الرحمن بدوى: «الموسوعة الفلسفية»، جـ ١، ص: ٣٤٢.

ـ *الألوهية*» (*) كما وصفها البعض، وقد أحسست *في بعض الأوقات أنني قريب من بعض الفلاسفة الهندوس، ولكنني وجدت في نهاية الأمر أن قرابتي أشد بيعقوب بيمه وكانط*»[1].

يتضح مما سبق أن «برديائف» قد جاء في إثر أولئك الفلاسفة مزوداً بكل ثقافة العصر؛ فجنح ناحية الفكر الفلسفي متأثراً خصوصاً بتيارين في الفكر الألماني المعاصر: فلسفة الحضارة ثم الفكر الوجودي لكنه صاغ كليهما بروحه الدينية الروسية الصوفية؛ ففي فلسفة الحضارة رأى أن التاريخ الحديث هو تاريخ عظمة الأوهام ذات النزعة الإنسانية، وانحلالها؛ بمعنى أن مأساة هذا العصر الحديث تنحصر في أن الإنسان قد شاء أن يستقل بجانبه الإنساني في المركب الإنساني الإلهي الذي هو صيغة الإنسان، وذلك بتوكيد حريته بإزاء الله وبإزاء الكون معاً؛ فأنكر الإنسان صورة الله التي في نفسه، وذلك في عهد النهضة، ثم جاء عهد الإصلاح الديني فأنكر الحرية الإنسانية مسلماً القياد كله للطف الإلهي المباشر، وإن أكد الحرية الدينية للإنسان بإزاء الكنيسة، ثم فكرة «الإنسان الإله» أي أن الغاية التي يجب أن يسعى إليها الإنسان هي التشبه بالإله، على أساس الكلمة المشهورة التي قالها إثناسيوس(*). «*صار الله إنساناً كيما يصير الإنسان إلهاً*» وهم في هذا الاتجاه يشبهون إلى حد بعيد بعض الصوفية المسلمين، خصوصاً ابن عربي ومدرسته[2].

(*) Pan - en - Theism.

(١) نيقولاى بردياتف: «الحلم والواقع»، ص: ١٠٦.

(*) عبد الرحمن بدوى: «الموسوعة الفلسفية»، جـ ١، ص: ٣٤٤.

(٢) أثناسيوس Athanasius (ت. حوالى ٣٧٣م): بطريرك الإسكندرية، أكد على مقولة أن المسيح إبن الله، وصدرت الأوامر بنفيه لذلك أربع مرات، من المدافعين عن عقيدة التثليث، ومن مؤلفاته: «الرد على اليونانيين»، و«خطاب في تجسد الكلمة»، وكان [illegible] ما اضطهده الرومان، يهرب إلى الأديرة في الصحراء المصرية.

ويمكن القول بأن العنصر المسيحى الأخروى ظاهر للعيان فى فلسفة برديائف؛ ذلك أنه يريد أن يرتد إلى مسيحية المسيحيين الأول، ويرى أن الأخرويات(*) تتحقق فى هذا العالم فى عصر قادم لا محالة[1]، وهو لم يفصل قط بين ميتافيزيقاه واهتماماته الدينية[2].

ولما كان «برديائف» عضواً مخلصاً للكنيسة الروسية الأرثوذكسية، فيمكن أن يُصنف في أغلب مؤلفاته باعتباره مفكراً دينياً وداعية من الدعاة الإجتماعيين والسياسيين؛ فقد كان مقصده عملياً: إقامة نظام اجتماعى مسيحى - أكثر منه مقصداً نظرياً.

وكانت دعواه الفلسفية الأساسية هى التفرقة بين العالم المادى الخاضع للقانون الطبيعى وللضرورة؛ ذلك العالم الذى يعد الإنسان من حيث هو حيوان جزءاً منه، وعالم الحرية الأسمى الذى يعد الإنسان من حيث هو روح

= (قارن: عبد المنعم الحفنى: «موسوعة الفلسفة والفلاسفة»، جـ ١، ص ٨٩).

(*) تأثر بالأفكار الأخروية أيضاً كل من فيودوروف Feodoroff الذى رأى أن المهمة الملقاة على عاتق المجتمع الإنسانى هى الكفاح ضد الموت، لأن الموت هو علة العلل، وشر الشرور، والبعث هو الانتصار النهائى على الموت بفضل اللطف الإلهى والجهد الإنسانى معاً، وحمل على النزعة الآلية في هذا العصر، فهى رمز على سلب الإنسان إنسانيته كذا عُنى بالاتجاه نفسه روزانوف Rosanoff (ت. ١٩١٨م) لكنه وجهه فى إتجاه المشكلة الجنسية، وأراد إصلاح الغريزة الجنسية والأسرة فى اتجاه ينزع إلى تقديس الجانب الحسى ما سنتناوله تفصيلاً فى هذه الدراسة.

(قارن: عبد الرحمن بدوى: «الموسوعة الفلسفية»، جـ ١، ص: ٣٤٤).

(١) مجاهد عبد المنعم مجاهد: «بردیائف: الفوضوى المتصوف»، ص: ١٠٣.

(2) Ency. of Philosophy, «Berdyaev», Vol. I, P. 286.

جزءاً منه، وهو موقف يذكرنا بتفرقة كانط بين عالم الظواهر وعالم الحقائق أو الأشياء في ذاتها[1].

(رابعاً) أسلوبه الفلسفي :

وأما عن أسلوب «برديائف» في التفكير فهو - على حد تعبيره - *«أسلوب حدسي* ***intuitive*** *يضرب الأمثال* ***aphoristic*** *أكثر من أن يكون عقلياً منظماً ... وليس الإثبات العقلي صفة أصيلة من صفات الإدراك الفلسفي؛ بل إنه في نهاية الأمر خارج عن الموضوع، وحيلة انتهازية يصطنعها الفيلسوف إزاء من يأمل إقناعهم ببصيرته، أما ما يحمل على الإقتناع فليس هو الجدل النظري على كل حال بل البصيرة الأصلية ... والإثبات العقلي ظاهرة اجتماعية يحاول بها الإنسان أن يسقط رؤيته في مجال ما هو شائع إجتماعياً»*[2].

ويقول «برديائف» أيضاً عن أسلوبه الفلسفي:

« ... لم أجد وسيلة لنقل تفكيري إلى الآخرين إلا بدعوتهم لمشاطرة حدسي، أي دون محاولة لإرغامهم على الإعتراف بقضاياي الفلسفية عن طريق البرهان العقلي. ولكن، على الرغم من أن أسلوبي وطريقتي في الكتابة قد يكونان متقطعين مفككين، فإن تفكيري ليس كذلك؛ بل على العكس ينبع من رؤية فريدة شاملة، ويرمي إلى الكشف عن المعنى المتكامل،

---

(١) الموسوعة الفلسفية المختصرة، ترجمة فؤاد كامل وجلال العشري، وعبد الرشيد الصادق، مراجعة زكي نجيب محمود، سلسلة الألف كتاب (٤٨١)، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٦٣، ص: ٩١.

(٢) نيقولاي برديائف: «الحلم والواقع»، ص: ٩٠.

وأعتقد حقاً أن أسلوب الأمثال والحكم أكثر تعبيراً عن فلسفة الكل من المذاهب العقلية؛ فالمثل أو الحكمة عبارة عن عالم أصغر يعكس العالم الأكبر ...» [1].

لقد جسد «برديائف» في أسلوبه إلهامه ورؤيته ذات الطابع الفوضوى؛ إذ يتدفق إلهامه حتى أنه يكاد ألا يتابعه في الكتابة[2].

يقول «بردیائف» في هذا الصدد:

« ... الكتابة ليست شيئاً كمالياً بالنسبة إليّ، ولكنها وسيلة بقاء؛ بل تكاد تكون ضرورة فسيولوجية، وأنا لم أنظر قط ورائى لمشاهدة أدائى، كما لا أنظر إلى نفسى فى أثناء انهماكى فى عملية الأداء، وقد تكون ثم خاصية خلاقة، أو بالأحرى فنية لتفكيرى فى لحظة البداية، أما فيما عدا ذلك فطريقتي تفسيرية، فأنا أكتب لكي أبيّن، ولكى أحرر عقلى من انطباع مستبد ... ولا أشعر بلحظات الاكتمال والسرور إلا فى الوقدة البيضاء للوجود الخلاق عندما لا تكون قد ظهرت بعد تلك التقسيمات والتمييزات إلى ذات وموضوع؛ فـ"الأعمال" الخلاقة بإحالاتها الموضوعية، وتقسيماتها واختلافاتها تندرج فى "الزمان"، بينما "الفعل" الخلاق يقوم عبر الزمان؛ فهو بأكمله فى الداخل، وهو ذاتى سابق على كل إحالة موضوعية (*)» [3].

---

(١) نفس المرجع والصفحة.

(٢) مجاهد عبد المنعم مجاهد: «بردیائف: الفوضوى المتصوف»، ص: ١٠٧.

(*) Objectification.

(٣) نيقولاى بردیائف: «الحلم والواقع»، ص: ٢٢٢ - ٢٢٣.

(خامساً) إنتاجه الفكرى :

يقول «برديائف» عن إنتاجه الفكرى :

« ... لقد اعترفت من قبل بأننى لا أعبأ بإنتاجى الفكرى المكتوب، أو بكماله الأدبى؛ ذلك أن رغبتى الوحيدة هى أن أعبر عن نفسى، مهما يكن فى هذا التعبير من نقص، وأن أشهد العالم على الحقيقة كما رأيتها، وبين الوقت الذى حدثت فيه يقظتى الروحية والوقت الحالى لا أستطيع أن أتتبع شيئاً يمكن أن يوصف بأنه نمو منظم يسير على مراحل متميزة من النماء»[1].

وعلى الرغم من رأيه السابق فى إنتاجه الفكرى، إلا أنه جاء غزيراً متنامياً يحمل نوعاً من الاتساق الداخلى من حيث الموضوعات التى شغلت ذهنه، والأهداف التى أراد أن يحققها؛ ومن هذه المؤلفات دراسة نشرها فى عام ١٩٠٠م عن «"لانجه"[*] والفلسفة النقدية فى صلتها بالإشتراكية»؛ فنقد «لانجه» صاحب تاريخ المادية على أساس مذهب المثالية، ثم نشر فى السنة التالية كتابه الأول عن «الذاتية والفردية فى الفلسفة الجمعانية» محاولاً فيه أن يجد مركباً من الماركسية والمثالية الكانطية ضد مذهب الوضعية، وكتب دراسة فى كتاب توفر عليه عديدون فى عام ١٩٠٤ بعنوان «مشاكل المثالية»، وعنوان هذه الدراسة: «من وجهة نظر سرمدية» وتتبدى فيها لأول مرة

---

(١) المرجع نفسه، ص: ٩٠ - ٩١.

(*) لانجه Lange (ت. ١٨٧٥م): إشتراكى ألمانى، أشتهر بكتابه «تاريخ المادية ونقد مغزاها الحالى» الذى كان عوناً لخصوم المادية، وعاملاً من عوامل بعث الإهتمام بكانط بدعوى أن النظرية المادية ليست أكثر من نظرية ميتافيزيقية، وصف المادية بأنها «تفسير ميكانيكى» للظواهر الطبيعية ثم «ميتافيزيقا قطعية» مما أهله لأن يكون ضمن الماديين.
(قارن: عبد المنعم الحفنى: «موسوعة الفلسفة»، جـ ٢ . ١١٥٨).

نوازعه الجديدة؛ إذ عرض فيها تطور المادية التاريخية نحومثالية مسيحية، وكان أصحاب هذا الكتاب يرمون من ورائه إلى الثورة على فريق «لينين»(*) والثوريين الماركسيين مستهدفين مع ذلك إلى إقامة العدل الإجتماعي، والديمقراطية الصحيحة في ثورة على القيصرية، وهاجموا مرة أخرى أولئك وهؤلاء في كتاب ظهر في عام ١٩٠٩ بعنوان «مراحل» معنيين خصوصاً بالهجوم على النزعة الإلحادية المتغلغلة في طبقة «الإنتلجنسيا».

صار «برديائف» كاتباً حراً يدعو إلى العدل الاجتماعي الممزوج بالروح المسيحية، فكتب «الوعي الديني الجديد والمجتمع والأزمة الروحية في طبقة الإنتلجنسيا»(**) في عام ١٩٠٧م[1].

وفي أثناء مقامه بإيطاليا عام ١٩١١ ألف كتاباً بعنوان: «معنى العقل الخالق»، ونشر في موسكو عام ١٩١٦، كما كتب في عام ١٩١١ كتابه «فلسفة الحرية».

وعلى الرغم من نزعته الدينية هذه، فقد وقع في عراك مع «المجمع المقدس»؛ فهاجمه في مقال بعنوان «خانق الروح»، وهو يقصد به المجمع المقدس، الذي سرعان ما رفع أمر «برديائف» إلى القضاء، لكن الحرب الكبرى الأولى، والثورة التي تلتها أطاحتا بهذه القضية.

(*) لينين Lenin (ت. ١٩٢٤): الإسم الحركي لمؤسس الحزب الشيوعي السوفيتي، والمنظر الثالث للفلسفة المادية الجدلية بعد ماركس وإنجلز. رأس الحكومة السوفيتية من إندلاع الثورة عام ١٩١٧ حتى عام ١٩٢٤. كتابه الرئيسي: «المادية والتجريبية النقدية» ومن مؤلفاته أيضاً «الإمبريالية: أعلى مراحل الرأسمالية»، «الدولة والثورة».
(قارن: عبد المنعم الحفني: «موسوعة الفلسفة ...»، جـ ١، ص: ١١٨٣).

(**) الإنتلجنسيا: إسم يطلق على الطبقة المثقفة الثورية في روسيا آنذاك.

(١) عبد الرحمن بدوي: «الموسوعة الفلسفية»، جـ ١، ص: ٣٤٣.

وفي عام ١٩١٦ ألف كتاباً عن «معنى الإبداع»، وفي العام التالى قامت الثورة البلشفية الكبرى في روسيا، فالتزم خلالها موقفاً حراً، فلا هو إلى فريق الثوار؛ لأنه كان يعلم ما تنتهى إليه هذه الثورة من مصادرة لكل حرية، ولا إلى فريق الروس البيض؛ لأنهم كانوا قد أفسدوا الأمور في روسيا من قبل إلى أبعد حد، فاستعبدوا الأحياء والأشياء.

وعين «برديائف» في عام ١٩٢٠ أستاذاً في كلية الفيلولوجيا والتاريخ بموسكو ـ كما سبق ذكره ـ وهناك ألف عدة كتب عن «ليونتيف Leontieff»، وعن «معنى التاريخ»، وعن «نظرة دوستويفسكي في الحياة والوجود»؛ لكنه لم يستطع نشرها إلا في الخارج[1]، خصوصاً في ألمانيا. وفي عام ١٩٢٣ نشر كتابه «فلسفة اللامساواة»، وفي العام التالى نشر كتابه المعروف «عصور وسطى جديدة»، وفي عام ١٩٢٥ أنشأ مجلة روسية في باريس بعنوان «الطريق» وقد سبق الإشارة إليها. وتفرغ لكتابة مؤلفاته الرئيسية: «فلسفة الروح الحرة» في عام ١٩٢٧م، و«مصير الإنسان» في عام ١٩٣١، و«نهاية عصرنا» و«الدين وحرب الطبقات» في عام ١٩٣٣، و«الأنا وعالم الموضوعات» في عام ١٩٣٤، و«مصير الإنسان في العالم المعاصر» في عام ١٩٣٤، و«الحرية والروح» في عام ١٩٣٥، و«الروح والواقع» في عام ١٩٣٧، وكذلك «الشيوعية الروسية: ينابيعها ومعناها»[2]. و«العزلة والمجتمع» في عام ١٩٣٨، و«عبودية الإنسان وحريته» في عام ١٩٣٩، ومقال في الفلسفة الشخصانية» في عام ١٩٣٩م، و«البداية والنهاية» في عام ١٩٤٧، و«الحلم والواقع» في عام

---

(١) المرجع نفسه، ص: ٣٤٣.

(٢) نفس المرجع والصفحة.

١٩٤٩ وفيه سيرته الذاتية[١]. وفي هذا العام الأخير ظل يحيا في باريس مشاركاً في بعض المؤتمرات الفكرية العالمية، مرموقاً في الوسط الفكرى بفرنسا، ومنها إلى سائر العالم حتى وافته المنية.

(١) عبد المنعم الحفني: «موسوعة الفلسفة والفلاسفة»، جـ ١، ص: ٣٥٨.

الفصل الأول

" أسس ميتافيزيقا الشخصية عند برديائف "

- تمهيـــد.

(أولاً) موقفه الفلسفى:

(أ) الإشتراكية الشخصانية.

(ب) الفوضوية الميتافيزيقية الصوفية.

(جـ) الطابع الوجودى.

(ثانياً) الأسس الميتافيزيقية للشخصية عند برديائف:

(أ) الشخصية والأخلاق.

(ب) الشخصية والحرية.

(جـ) الشخصية والروح.

(د) الشخصية والنزعة الأرستقراطية.

(هـ) الشخصية والمجتمع.

(و) الشخصية والألوهية.

- تعقيـــب.

تمهيـــد :

يقول «بر ديائف»:

« ... أنا أعارض النزعة التصورية (*) سواء من الناحية العقلية أو العاطفيـــة، ولا أعتقـــد بأيـــة أفكـــار عامـــة، أو "كليـــات" لا تمثل صوراً جزئية أو فردية؛ بل تمثل ماهيـة مفترضـة للأشـياء، فأنا ـ من هـذه الناحيـة ـ معـاد لأفلاطـون، وإن تكـن ثـم عناصـر أخرى في أفلاطون أعطف عليها عطفاً كبيراً، ولكنني لا أستطيع ـ من ناحية أخرى ـ أن أعتنق الموقف الإسمي (**) » (1).

يذكر «بردیائف» أسباب رفضه للموقف الإسمي، حيث يقوض فكرة الشخص الإنساني، ويخفق في الاعتراف بالصورة الأبدية للإنسان؛ فبرديائف ليس معنياً بإنكار أي واقع للكليات أو حصر الفلسفة فيما هو جزئي؛ بل بالأحرى ـ وعلى حد تعبيره ـ هو معنى بالعثور على الكلي في الجزئي، وعلى فهم المجرد فهماً عينياً بدلاً من فهم العيني فهماً مجرداً، ويبدو ـ كما يرى برديائف ـ أن النزاع التقليدي بين الواقعية والإسمية قام على (إما ... أو) زائفة.

(*) Conceptualism.

(**) الإسمية Nominalism: المذهب الذي يقول بأن المعنى الكلي قائم في عقل العارف ولا مقابل له في الخارج من حيث هو كذلك، ويقوم مقام كثرة الأفراد باعتباره إشارة إليها. «روسلان» Roselin (ت. ۱۱۲۰م) أول من قال بهذا المذهب، ثم تبعه وليام الأوكامي (ت. ١٣٤٩م). ويرى هذا المذهب أيضاً أن الأفكار أسماء، والاستدلال الصحيح هو الاستخدام الصحيح للأسماء في مواضعها.
(قارن: مراد وهبه: «المعجم الفلسفي»، ص: ٦٥، وأيضاً عبد المنعم الحفني: «موسوعة الفلسفة ...»، جـ ١، ص: ٢١).

(١) نيقولاي برديائف: «الحلم والواقع»، ص: ٢٨٨.

كما لاحظ أن النزعة التصورية التى تعترف بأولوية العام على الفردى، وتخضع العقل الإنسانى للتعميمات هي مصدر عبودية الإنسان؛ ومن ثم فإن التمرد على سيطرة «العام» تمرد مشروع، يتلقى قوته الدافعة من التصور المسيحى لله الذى يختلف عن فكرة أفلاطون عن الخير، أو تصور أرسطو عن العقل المحض، ولكنه «*إله إبراهيم وإسحاق ويعقوب*» والله الذى يدخل معه الإنسان في علاقة شخصية[1].

وبناء على ما سبق وجه «برديائف» نقده للمثالية الألمانية فى القرن التاسع عشر، ورأى أنها ليست ملائمة بحال لتصور الشخصية، وأنها تؤدى - على العكس - إلى النزعة اللاشخصية، ويتضح ذلك خاصة فى نظرية فيشته[*] Fichte (ت. ١٨١٤م) عن الأنا التى أنتزع منها كل الصفات الإنسانية، وتتجلى آثار هذه النزعة اللاشخصية في مذهب هيجل[**] عن الدولة بصفة خاصة[2].

---

(١) المرجع نفسه، ص: ٢٨٩.

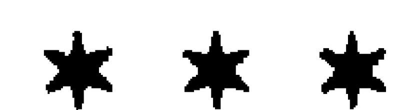
(*) فيشته: مذهبه عن «الذات» يصف الخبرة الآلية للوجود الفعال الذى تحدده الطبيعة، فـ«الذات» تؤكد نفسها بوصفها فعلاً أولياً للوعى، وتؤسس بذلك العالم الموضوعى أو اللاذات، ثم تنتقل إلى ربط الإثنين فى كل واحد، والعملية التى يتم بها ذلك هى عملية من عمليات الذات النشطة.
(قارن: وليم كيلى رايت: «تاريخ الفلسفة الحديثة»، ترجمة محمود سيد أحمد، تقديم ومراجعة إمام عبد الفتاح إمام، المشروع القومى للترجمة (٢٥٧)، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠٠١، ص: ٢٨٨).

(**) هيجل Hegel: ذهب إلى أن تحقيق الروح المطلق غاية الدولة، بأن تهيئ للفرد ما ينمى ملكاته، ويمنحه المعرفة، ويتيح له محاسبة ذاته؛ لكن الدولة فى أحسن أحوالها قوة خارجية، وهيجل يقصد الدولة المثالية واحترامها من احترام الله، وفعل الدولة فى التاريخ يتم عن طريق العقل، ومن خلاله تتطور الحرية.
(قارن: عبد المنعم الحفنى: «موسوعة الفلسفة ...» جـ ٢، ص: ١٤٩٨ - ١٤٩٩).

(٢) نيقولاى برديائف: «العزلة والمجتمع»، ص: ١٥٣.

ويرى «برديائف» أن شيلر هو أحد الفلاسفة القلائل الذين أسهموا في مذهب «الشخصية»؛ فالإنسان عند «شيلر» هو الموجود الذى يعلو على ذاته، وعلى الحياة بأسرها، وهو الموجود الذى لا يمكن تعريفه بيولوجياً، والتعارض الأساسي عنده هو بين الروح والحياة: ثنائية الروح والحياة أساسية في رأى شيلر.

لقد أراد «شيلر» ـ وفقاً لتفسير برديائف ـ أن يؤسس مذهبه في الأخلاق على قيمة الشخصية، وهي القيمة الأسمى في النظام الهرمي للقيم، ولا يقصد بها قيمة الشخيصة بمعناها المجرد، وإنما الفرد المتعين المتفرد، والذى لا يمكن أن ينوب عنه آخر، مما يعد تطوراً للأخلاق الكانطية المعيارية، إلا أن «شيلر»(*) في رأى «برديائف» عندما قال بأن الشخصية تتضمن ذاتها، وذلك دفاعاً عن الإيمان بالله كشخص، فإنه قد أخطأ؛ لأن الشخصية بما هي كذلك تفترض مسبقاً الآخر، وليس اللا ـ ذات التي هي حد سلبي، وإنما تفترض شخصاً آخر. إن الشخصية ـ عند «برديائف» ـ ليست جزءاً من العالم؛ وإنما تنتمي إلى العالم، ولاشك في أن للشخصية بنية كلية؛ فهي ليست جزءاً؛ بل هي كون أصغر[1].



(*) شيلر Max Scheler (ت. ١٩٢٨م): فيلسوف ألماني، طبق المنهج الفينومينولوجي على علم القيم، وأيضاً على الأنثروبولوجيا الفلسفية، وهو ما لم يفعله هسرل؛ وتحتل مسألة الشخصية أعلى مكان في فلسفته؛ والشخص عنده وحدة من النشاط داخل نسيج الوجود، ويسميه «شيلر» روحاً Geist، وهو مخلوق فريد له استقلاله الذاتي، وله أيضاً جانبه العام متمثلاً في المجتمع، ويسهم في تطوير مؤسساته. (قارن: عبد المنعم الحفنى، «موسوعة الفلسفة ...»، جـ ١، ص: ٨١٥).

(1) Berdyaev, N.: «The Destiny of Man», trans. From the Russian by Natalie Duddington, Harper & Brothers, New York, U.S.A., 1960, P. 56 - 57.

وإذا كان ذلك هو التصور المبدئي للشخصية عند «برديائف» «**فما هي حقيقة موقف بردياتف الفلسفي؟ وما الأسس التي تقوم عليها ميتافيزيقاه الشخصية Personality**[*] ؟» ذلك هو السؤال الذى نحاول الإجابة عنه في هذا الفصل.

(أولاً) موقفه الفلسفي :

يقول «بردياتف» عن معنى المعرفة لديه:

« ... إن المعرفة إقتراب من الحق يتم عن طريق التجربة الشخصية؛ إنها عملية من الداخل، من الذات إلى الخارج، إلى "غير الذات"[**]، والإنسان لا يقدر على المعرفة والفهم إلا لأنه كون أصغر[***]، ونقطة يتلاقى عندها العالم بأسره، وعلى الرغم من أنه لا يزيد عن ذرة في المكان والزمان، فإن لمصيره دلالة وقيمة شاملتين »[١].

ولا يمكن الزعم - على حد تعبير «بردياتف» نفسه - بأن له منحىً علمياً سواء في مادة فكره أو طريقته[٢]؛ فهو يؤكد بأن جميع الأسس

(*) الكلمة اللاتينية Persona معناها «قناع»، ولهذه الكلمة إرتباطات مسرحية؛ فالشخصية أساساً قناع يستخدمه الإنسان لا ليظهر به أمام العالم فحسب؛ بل ليحمى نفسه من تعاسته أيضاً، والإحتفاظ بذاتيته في أعماق الوجود، ويلاحظ أن الإنسان وحيد دائماً في تنكره.
(قارن: نيقولاى بردياتف: «العزلة والمجتمع»، ص: ١٥١.

(**) non-self.

(***) microcosmos.

(١) نيقولاى بردياتف: «الحلم والواقع»، ص: ٩١.

(٢) المرجع نفسه، ص: ٢٨٧.

الفلسفية تتطلب إعادة فحص على ضوء الترجيح الشخصي والفرد، ويرى أن هذه الإعادة للفحص ستكون ثورة حقيقية في شعور الإنسان الحديث[1].

يقول في هذا الصدد:

« ... رسالتي ليست إعلان مذهب، بل التعبير عن رؤية، وإنني أعمل - وأريد أن أعمل - بالإلهام، مدركاً أنني معرض لكافة ما يمكن أن يقوم به الفلاسفة المنهجيون والمؤرخون والعلماء من إنتقادات ... ولست أعتقد أن الفلسفة تستطيع أن تعلن الحقيقة إذا لم تضع في اعتبارها العنصر الغامض للإلهام »[2].

ويصف «برديائف» طبيعة الإلهام في نص هام له:

« ... إني على وعي بأن العمليتين القياسية والإستنباطية للتفكير يتخليان من مكانهما في عقلي لرؤى مباغتة مثيرة للإضطراب. وقد هبطت عليّ الأفكار التي أعلق عليها أعظم أهمية كأنها ومضات من البرق، أو كأنها إستنارات فجائية. وحين أشرع في الكتابة أندفع إلى درجة الدوار، وتنساب أفكاري بسرعة إلى الحد الذي لا يتسع معه الوقت لتسجيلها. وكثيراً ما وجدت نفسي مرغماً على أن أترك الكلمات ناقصة حتى أستطيع أن ألاحق تيار تفكيري السريع، وقلما أفكر في الشكل الذي يتخذه هذا التفكير، إذ أنه يتدفق من تلقاء نفسه »[3].

---

(١) المرجع نفسه، ص: ٢٨٩.

(٢) نفس المرجع والصفحة.

(٣) نيقولاى برديائف: «الحلم والواقع»، ص: ٢٢٢.

يتضح مما سبق أن ((برديائف)) ((فيلسوف حدسي))، وفلسفته تعبر عن حياته الداخلية وعواطفه العميقة وتجاربه الفكرية والعملية، وثمرة إطلاع واسع على المذاهب الفكرية في مختلف العصور والحضارات، ومراقبة للأحداث الكبرى التي حدثت في حياته؛ ووقع بعضها تحت بصره، ويبدو أنه بتجربته الروحية العميقة، وإدراكه الحدسي الكاشف قد ألقى الكثير من الضوء على مشكلة الإنسان في العصر الحاضر، وموقفه بين مختلف التيارات الفكرية والسياسية والإقتصادية[1]، بحيث يمكننا أن نصف موقفه الفلسفي من خلال عدة منظورات من أهمها ما يلي:

(أ) الإشتراكية[*] الشخصانية Personalistic Socialism :

يقول ((برديائف)) في هذا الصدد:

((... أشعر بأنني مفكر أرستقراطي إنتهى إلى الإعتراف بحقيقة الإشتراكية، وقد قال البعض عني إنني أتحدث عن المعنى الأرستقراطي للإشتراكية))[2].

---

(١) نيقولاي برديائف: ((العزلة والمجتمع))، ترجمة وتقديم فؤاد كامل، ص: ١٥-١٦

(*) الشخصانية Personalism: تيار مثالي في الفلسفة يرى أن الحقيقة شخصية، ولا يوجد إلا الأشخاص وما يبدعونه؛ والشخصية واعية وموجهة لذاتها، وهي حقيقة لا تفسرها أية نظرية ميكانيكية، ولا يدرك الشخص ذاته بشكل كامل إلا بالتسامي بنفسه وبمصالحه إلى القيم العليا في الحياة. كما تقال على النظرية التي تقرر بأن الله شخصي، أو التي تقرر القيمة المطلقة للشخصية، ومن أبرز ممثليها شارل رينوفييه في كتابه: ((الشخصانية)).
(قارن: عبد المنعم الحفني: ((موسوعة الفلسفة ...))، جـ ١، ص: ٧٩٣، وأيضاً مراد وهبه: ((المعجم الفلسفي))، ص: ٣٨٣).

(٢) المرجع نفسه، ص: ١٢.

فمن أهم نواحي تفكيره وأبرزها عنايته بالشخصية الإنسانية واستقلالها الروحي - وهي موضوع هذه الدراسة - ، وكذلك مقاومته للمذاهب الكلية في سبيل صياغة هذا الاستقلال، والإبقاء على كرامة الإنسان[1].

يسمي «برديائف» موقفه «الإشتراكية الشخصانية»، وهي تختلف عن الإشتراكية الجماعية[*] (الماركسية)؛ لأن الأخيرة تفرض أهدافها على الفرد، وتجبره على العيش وفق غاياتها، ومضمونها العلاقات الاقتصادية، أما «الإشتراكية الشخصانية» فتهيىء للفرد إمكانيات تطوير نفسه في مجتمع يتواصل فيه أفراده، ومضمون علاقاتهم هو الحب؛ الحب وحده هو القادر على تحويل الذات إلى شخصية؛ ومع ذلك فطالما أن هدف مجتمع التواصل هو تحقيق التطور الأكمل للذات، أو تحقيق الشخصية المثلى وهي «الله»، وهذا مستحيل؛ فإن تاريخ الإنسان يكون سعياً وراء المستحيل، وهذا هو الجانب المأسوى فيه؛ ولكن برغم هذه المأسوية، يظل له معنى، ويظل نضال الإنسان فيه - رغم إخفاقه المحتوم - أنبل نضال؛ لأنه جهاد دائب نحو الألوهية[2].

وإذا كان «برديائف» من المؤمنين بالإشتراكية، فهو يعطف على تطلع الإشتراكيين إلى طلب العدالة الاجتماعية، ولكنه يرى في الوقت نفسه أن اليساريين الروس لا يحترمون كرامة الشخصية الإنسانية، ولا يسلمون بحقوق قوة الخلق الإنسانية والنزوع إلى الحرية، وكان يعتقد أن انتصار الشيوعية في روسيا أو في غيرها من الدول سيأتي بنتائج غير سارة إن لم يتمخض عن

---

(١) المرجع نفسه، ص: ١٦.

(*) Collectivist Marxism.

(٢) عبد المنعم الحفني: «موسوعة الفلسفة والفلاسفة»: «نيقولاى برديائف»، جـ ١، ص: ٣٥٨ - ٣٥٩.

نكبات فاجعة، وارتضى أن تكون مهمته التبشير بفكرة حرية الروح، والرسالة الخالقة للشخصية المستقلة[1].

إن إشتراكيته ذات طابع «شخصى»، يريد فيها تنظيم المجتمع على نسق تتوافر فيه الممكنات الكاملة للشخص، وتتوافر فيه أسباب التواصل والمودة بين الأشخاص، وهذا التوصل يقوم على الحب، لا على مجرد الاتصال بمقتضى الوظائف الاجتماعية كالعلاقات بين صاحب العمل والعمال؛ بل هو تواصل يشمل الحياة كلها[2].

أما عن الإشتراكية الروسية، فيرى «برديائف» أنها تطور للعقلية البورجوازية والرأسمالية وقد بلغت أقصى ذروة، وهو ينعى الشيوعية الروسية ويصمها بأنها مادية، تسعى دائبة إلى إفناء الفرد وابتلاعه فى مجتمع منظم تنظيماً محكماً، وتهدف إلى تدريب الأنفس فى فرق عسكرية، وترويضها حتى تستكين كأسراب من النمل فى خلاياها، فلا تعود تطمح إلى الحرية، وتريد أن تنتج جنساً من الأطفال قانعاً لا يعرف الخطيئة، وليست إشتراكية المال هى التى يرفضها «بردیائف» بل إشتراكية النفس والضمير[3].

يرى «بردیائف» أن البلشفية الروسية(*) مرحلة أولى من مراحل التطور؛ لكنها مرحلة يجب القضاء عليها؛ لأن الماركسية وإن ردت إلى

(١) نيقولاى بردیائف: «العزلة والمجتمع»، ترجمة وتقديم فؤاد كامل، ص: ٥.
(٢) د. آلن: «أعلام الفكر الأوروبى»، تلخيص حبيب سعيد، ص: ٨٤.
(٣) المرجع نفسه، ص: ٨١.
(*) البلشفية Bolchevism: مذهب شيوعي يرى أن من المستحيل على الهيئة الاجتماعية أن تنتقل طفرة من النظام الرأسمالى إلى الشيوعى، وأنه لابد من دور إنتقالى يطبق فيه مذهب الجماعة. واضع هذا المذهب هو لينين.
(قارن: مراد وهبة: «المعجم الفلسفى»: مادة البلشفية، ص: ١٥٢.

الإنسان كرامته في جعلها الإنسان سيد عمله، وتحريمها إستغلال الإنسان لأخيه الإنسان، فإنها مع ذلك قصرت لأنها تعوزها فكرة الشخصية الإنسانية، ورأت في الإنسان كائناً تحدده العوامل الإجتماعية والإقتصادية وحدها؛ فقضت على الفرد لحساب المجتمع، وبزوال هذه الثنائية بين الإنسان الفرد والجماعة، زال المعنى الحقيقي للإنسان، أو للشخصية. وإذا كان صلاح العالم في حل المشاكل الأولية للحياة الإنسانية: مشاكل الخبز والإقتصاد[1]، فإن الإقتصاد على هذا النحو هو بعينه الفساد كل الفساد؛ فليست آفة العصر في النظرة البورجوازية إلى العلاقات الإقتصادية بين الناس في المجتمع وحدها، بل خصوصاً في النظرة البورجوازية إلى الحياة الروحية. يرى «برديائف» أن القضاء على هذه النظرة الأخيرة لن يأتي إلا عن طريق «التهسليم بسر الصليب»، ويرى أن هذا التوفيق لا يتفق مع الشيوعية، لأنها نظرة شمولية في الحياة بكل مرافقها، وإنما يتفق مع الإشتراكية؛ لأنها يمكن أن تقتصر على تنظيم الحياة الإجتماعية والإقتصادية دون أن تتجاوزها إلى ميدان الحياة الروحية، وتدع ذلك للدين الذى يأبى أن يستغل فرد فرداً آخر أو طبقة أخرى، وهكذا يحاول «برديائف» التوفيق بين الدين والإشتراكية، كما حاول التوفيق بين الدين والوجودية كما سيأتي بيانه[2].

ويمكن القول بأن «الإشتراكية الشخصانية» عند «بردیائف» هی البديل الذى يطرحه «للميتافيزيقا الطبيعية» التى رفضها كل الرفض؛ ذلك أنها تحرص على إحالة كل فكرة، وكل عملية من عمليات الفكر إحالة

---

(١) عبد الرحمن بدوى: «الموسوعة الفلسفية» «بردیائف»، جـ ١، ص: ٣٤٤ ـ ٣٤٥.

(٢) المرجع نفسه، ص: ٣٤٥.

موضوعية، وتعمل على تقنيمها، وترى في كل مكان وقائع موضوعية، وجواهر ثابتة، وحقائق وأشكالاً، والنتيجة التي تتمخض عنها هذه الفلسفة هو تمجيد كل ما تلمسه، وقد لا يتحرر عقل الإنسان مطلقاً من القهر الذي تمارسه «الوقائع الموضوعية»[1].

يقول «برديائف» في هذا الصدد:

« ... والواقع أن الإنسان يُكبت في كل أنماط الفكر الواحدية المتفائلة العقلية، ويصبح مرآة للواقع "الموضوعي"، وضحية من ضحاياه، ويمكن أن توضع فلسفتي كلها وضعاً بارزاً بالإشارة إلى نقيضها الأساسي؛ حيث يتم تصورها صوب الإتجاهات الواحدية من جهة، ونزعة الشخصية الأساسية من جهة أخرى»[2].

ويبدو من النص أن نقد «برديائف» للإحالة الموضوعية إنما هو نقد للعجز عن الإعتقاد أو الاعتماد على صلابة العالم «الموضوعي»، ويقصد به عالمنا الطبيعي والتاريخي؛ فالأشياء «الموضوعية» خالية من الحقيقة النهائية، وهي وهم يتوهمه شعورنا، ولا وجود لها إلا بمقدار بعدها عن مصادر الوجود، وهو بعد يعتمد بدوره على حالة معينة أو إتجاه للروح، ومثل هذا البعد علامة على نقص في الواقع؛ فالعالم الذي أحيل إحالة موضوعية ليس هو العالم الحقيقي الواقعي، بل مجرد حالة لهذا العالم الحقيقي الذي انبثق نتيجة لقابلية ذلك العالم الأخير للتغير[3].

---

(١) نيقولاي برديائف: «الحلم والواقع»، ص: ٢٨٧.
(٢) المرجع نفسه، ص: ١٠٤.
(٣) المرجع نفسه، ص: ٢٨٥ - ٢٨٦.

ويرى أن «الذات»(*) تنتج الموضوع، والذات وحدها هى الواقعة الوجودية، وهى القادرة على معرفة الواقع، وهو يسمى موقفه «مثالية الحرية» باعتبارها معارضة للنزعة الطبيعية، وللمثالية الموضوعية؛ فالعالم عند برديائف يوجد فى الذات التى لم تخضع للإحالة الموضوعية[1].

يقول فى هذا الصدد:

« ... لم أتصل بالعالم الموضوعى إلا من ناحية السطح فحسب، وإحساسى بالإتصال وعدم الاستقرار فى العالم، ذلك الإحساس الذى عبرت عنه فلسفياً بأنه الإحالة الموضوعية، كامن فى قلب نظرتى كلها إلى العالم »[2].

ويقول أيضاً عن الإحالة الموضوعية:

« ... كان لدى ذلك الإحساس بابتعاد هذا العالم عنى، ولم أستطع الاندماج فيه مطلقاً، وعندما شرعت أفكر فيما بعد بالمصطلح الفلسفى تحدثت عن غربة الإنسان إزاء العالم، وعن "التخريج الظاهرى" للعالم بالنسبة للإنسان، ورأيت فى هذا الوضع الإنسانى مصدراً للإستعباد. وقد جاهدت للمحافظة على ما لعالمى الخاص من طابع كلى وحتى لا يصبح "شيئاً خارجياً محضاً"، وكانت لى "رؤية" عن الإنسان باعتباره كائناً

(*) يذهب برديائف إلى ضرورة عدم الخلط بين هذا الرأى و«المثالية الذاتية» التى تسلم قبل كل شئ بعالم منعزل، وعقل إنسانى منعزل، وهذا العالم يبدو باعتباره مظهراً، وعقلاً يتجلى له هذا العالم.
(قارن: برديائف: الحلم والواقع، ص: ٢٨٦).

(١) المرجع نفسه، ص: ٢٨٦.

(٢) المرجع نفسه، ص: ٤٤.

لم ينشأ من "هذا العالم"، ولم يتكيف معه، وبالتالى فإنه لم يصبح أسيراً لهذا العالم»[1].

يتضح مما سبق أن الإحالة الموضوعية تعنى عند «برديائف» إستعباد الروح للأشياء الخارجية، وهى نتاج «الإنفصال والغربة والعداء»، وتتوقف المعرفة ـ وهى نشاط تبذله الذات ـ على الإنتصار على الإنفصال والغربة، وعلى مدى التواصل الروحى وشدته.

«فالواقع الحقيقى هو العقل الخلاق، وهو الحرية، وحامل الواقع الحقيقى هو الشخص، والذات، والروح لا الوجود أو الطبيعة أو الموضوع»[2].

يريد «برديائف» أن يقول إننا فى عالم الأشياء نحيا فى الزمان بماضيه وحاضره ومستقبله، ونحن نواجه حتماً الموت، وبدلاً من الوجود باعتباره نشاطاً فريداً فردياً خلاقاً للروح، يسود الوجود الذى يحدده القوانين، وتنعزل الذوات بتأثير النظم الاجتماعية والروح الاجتماعية التى تفرض عليها قواعد اتفاقية[3].

ويذهب إلى أن فى «الدولة» دائماً شيئاً شيطانياً يسعى إلى إخضاع شخصية الإنسان، وأن يستند لها، ويجعلها أداة لتحقيق أغراضها، والنتيجة أن يتشوه الضمير فى الحياة الاجتماعية بسبب القواعد الإتفاقية، والإحالة الدائمة للأشياء.

---

(١) المرجع نفسه، ص: ٤٥.

(٢) المرجع نفسه، ص: ٢٨٦.

(٣) عبد المنعم الحفنى: «موسوعة الفلسفة والفلاسفة»: «برديائف»، جـ ١، ص: ٣٥٩.

كما يذهب إلى أن الدولة لا يمكن خلقها خلقاً جديداً، ولا يمكن تجديد المجتمع الفاسد المنحل بدون المبادئ الدينية، فيجب أن يكون الله مركز حياتنا كلها، أفكارنا، ومشاعرنا، وأحلامنا، وآمالنا[1].

وإذا كان موقف «برديائف» الفلسفي يمكن أن يوصف «بالإشتراكية الشخصانية» فهو يمكن أن يُسمى أيضاً «بالتعددية الواحدية»[*]؛ والإنسان نواة هذا المذهب، وهو فرد فريد يحقق الإمكانيات بأن يتفاعل ويتواصل باستمرار مع الآخرين وبالله، وبذلك وحده يصبح شخصية - كما سيأتى بيانه تفصيلاً، أى يملك مصيره ويشكله فى اتجاه هدف، ويمارس نشاطه الإبداعى بلا توقف. إن أكمل شخصية عند «برديائف» هى شخصية الله، وعبادته ليست الغاية الموضوعية للناس بقدر ما هى المشاركة الذاتية من جانبهم فى كل فعل خلاق[2].

(ب) الفوضوية الميتافيزيقية الصوفية :

يقول «برديائف» عن طبيعة فكره الفلسفي:

« ... كان اهتمامى الحار بالعدالة الاجتماعية والمسئولية الإجتماعية يتعارض تعارضاً عجيباً مع ميلى الواضح إلى الثنائية، أطلق البعض على هذا الاتجاه إسم الفوضوية الميتافيزيقية[3] ... إن العناصر الثورية الفوضوية فى نفسى تحرص على تقويض دعائم

(١) د. آلن: «أعلام الفكر الأوروبى»، تلخيص حبيب سعيد، ص: ٨٥.

(*) Monopluralism.

(٢) عبد المنعم الحفنى: «موسوعة الفلسفة والفلاسفة» «برديائف»، جـ ١، ص: ٣٥٨.

(٣) نيقولاى برديائف: «الحلم والواقع»، ص: ٩٣.

الترتيب في هذا العالم الغريب؛ غير أنني مازلت أمتلك روابط تمنحني إحساساً بالانسجام النسبي، روابط سوف تدوم حتى لو التقى العالم الغريب بدماره التام الذي يستحقه ... لقد تمسكت بالحياة دون أن يكون لي سند غير بحث مجرد عن حقيقة تختلف إختلافاً تاماً كاملاً عن العالم، ودون أي رغبة إلا رغبة الحرية ... تلك الحرية التي تذيب الأشكال المتجمدة من الحياة والوعي»[1].

لقد ذهب «بردياثف» إلى أبعد مما ذهب إليه «سارتر»؛ لأنه رفض أية قوة عمياء مهما تكن سواء في المجتمع أو الحضارة أو الطبيعة، من ثم فإن فرديته أصبحت «فوضوية ميتافيزيقية» من نوع خاص، ألا وهو الفوضوية الصوفية[*].

تمثل الفوضوية الميتافيزيقية عند «بردياثف» من الناحية الموضوعية نفياً كلياً لكل شئ يحد من حرية الفرد، وهي تمثل من الناحية الذاتية فعله النوعي للنفي أو إعدام أي شئ يفوق تدفق خياله الخلاق.

وعلى الرغم من تفكك أفكاره وتعبيراته إلا أنه كان متسقاً للغاية في نظريته الثورية؛ فهو بتمرده ضد الأرستقراطية الروسية أصبح ماركسياً، وهو بتمرده ضد القمع الماركسي للحرية، وضد المادية قد أصبح ثورياً من ثوار

(١) نفس المرجع الأخير، ص: ٣١٢.

(*) يعد بردياثف ممثلاً لجماعة من الفوضوية المتصوفة الذين ارتبطوا بثورة عام ١٩٠٥م، وشعارهم هو « إنني أتقبل الله، لكنني لا أقبل عالمه » وعدم تقبل العالم هذا ارتبط لديهم بمطلب الحرية غير المشروطة المطلقة حيث تحرر الروح من كل الظروف الخارجية، وهذا بالضبط ما يعبر عن ميتافيزيقا بردياثف. (قارن: مجاهد عبد المنعم مجاهد: «بردياثف ...»، ص: ١٠٥).

الروح، وهو باحتقاره للنظرة الرجعية للمهاجرين الروس فى باريس قد دافع عن ثورة أكتوبر؛ إنه «فوضوى أخلاقى» لأنه يرفض جميع الأنظمة الإجتماعية، وهو «فوضوى ميتافيزيقى» لأنه ضد أى نوع من أنواع الإحالة الموضوعية أو التموضع[1].

إنه برفضه لآلية الشخص الإنسانى «بالمعنى الكانطى» لم يحل محله إلا المشاركة الصوفية فى النشاط الخلاق لله؛ فالفلسفة الأخلاقية الخاصة بالإبداع والخلق هى فلسفة أخلاقية تقابل الفلسفة الأخلاقية الحديثة، وهذه الأخلاق تؤكد على فردية كل فعل أخلاقى مبدع، وتفهم الحرية على أنها طاقة خلاقة. لقد آمن بتحول الشر إلى الخير أكثر من إيمانه بتقويضه، ومن ثم آمن مع ماركس بتحول العالم وتغيره[2].

يقول فى ذلك:

«*لا يجب إنقاذ جميع الأفعال من الموت، ورفعها إلى الحياة ثانية فحسب؛ بل يجب إنقاذ جميع الأفعال وتحريرها من الجحيم. لا تبن الجحيم بإرادتك وأفعالك، بل ابذل أقصى جهدك لتقويضه، والنتيجة العملية المستمدة من هذا الإيمان تستحيل إلى اعتذار عن العصر الذى أعيش فيه، وتستحيل إلى أمر أن نكون إنسانيين فى هذه العصور اللاإنسانية الخالصة وذلك لحماية صورة الإنسان لأنها صورة الله*»[3]. (الحلم والواقع: ص: ٢ - ٣).

---

(١) مجاهد عبد المنعم مجاهد: «برديائف: الفوضوى المتصوف»، ص: ١٠٥.

(٢) المرجع نفسه، ص: ١٠٨.

(٣) نفس المرجع والصفحة.

وتتضح الفوضوية الصوفية في ميتافيزيقا «برديائف» عن الحرية أكثر ما تتضح، وبمقتضاها تسبق الحرية الوجود؛ إنها نظرية صوفية تتبين حرية أولى هي حرية الله التي تقع في العدم اللامعقول المتعطش للوجود، وتتبين حرية ثانية يمارسها الإنسان، وتشارك في الحرية الأولى، وتتبين حرية ثالثة هي مركب من الحريتين السابقتين، وتتحقق عندما تتجلى صورة الله في الإنسان، بحيث يمكن القول إن الحرية هي التصوف الفوضوي لله، فالمسيحية هي كشف عالم آخر، وجعله يتطابق مع هذا العالم هو خيانة له؛ إن المسيحية الأخروية تحدث ثورة على المسيحية التاريخية؛ لأن المسيحية الأخيرة كيفت نفسها ولاءمت نفسها مع العالم[1].

يقول عن تلك الفوضوية الصوفية:

«إن الفعل الخلاق في قوته وعمقه أخروي - تبديل للعالم حتى يأتي» (الحلم والواقع، ص: ٢١٤).

ويعبر ذلك عن فوضويته الصوفية؛ فالإنسان المتصوف يختلف عن الإنسان المتدين؛ لأنه يؤمن بـ «الروحانية الشاملة» التي تجاوز فروض الأديان الخاصة، كما يؤمن بتجربة صوفية شاملة هي بالمثل نمط من الوجود والمعرفة يفوق الوجود والمعرفة المعتادين[2].

يقول في ذلك

« ... وأنا على وعي بعضويتي في كنيسة المسيح الصوفية ...
وهي رابطة أقوى من كل احتجاجاتي ومشاحناتي مع الكنيسة[3]
... وكان يرافقني اقتناع صوفي أصيل منذ لحظة «إنقلابي»

(١) المرجع نفسه، ص: ١٠٧ - ١٠٨.
(٢) المرجع نفسه، ص: ١٠٧.
(٣) نيقولاي برديائف: «الحلم والواقع»، ص: ٣٠٠.

بينما لم يلعب العنصر الديني والاعتقادى خاصة غير دور ثانوى ... وأنا أؤمن بوجود تجربة صوفية شاملة، وروحية كلية لا يمكن وصفها في حدود الإختلافات الطائفية في الأنماط المتعددة للتصوف الذى وإن كان يسعى إلى الهدف نفسه؛ إلا أنه يتطور وفقاً لخطوط مختلفة»[1].

يتضح من النص السابق أن التصوف الذى يقول به «برديائف» ليس هو التصوف العرفاني؛ ولكنه شعور كوني ينتصر فيه الحب لله، والحرية الإنسانية المبدعة[2].

يقول عن تفكيره الفلسفي:

« ... تفكيرى الفلسفي لا يتخذ شكلاً عملياً، وهو ليس عقلياً، وإنما ينتمي بطريقة حدسية إلى الحياة، والتجربة الروحية هي الأساس الصميم لهذا التفكير، وقوته المحركة هو الحرية »[3].

ويصف «برديائف» كتابه «بداية ونهاية» بأنه «*تأملات في غير أوانها*»؛ - مستعيراً هذا الإسم من عنوان أحد مؤلفات نيتشه المعروفة - فهو يرتبط إرتباطاً وثيقاً بالتجربة الزوجية التي أثارتها الأحداث المأسوية في عصره، وهو لا يتعاطف مع عصر إنتشر فيه الكم والتكنولوجيا، وسيطرت فيه السياسة على الحياة والروح[4].

---

(١) المرجع نفسه، ص: ٩٢.

(٢) عبد المنعم الحفنى: «موسوعة الفلسفة ...»: «برديائف»، جـ ١، ص: ٣٦٠.

(3) Berdyaev Nikolai: «The Beginning & The End», Preface, P. V.

(4) Ibid., P. VI.

يقول عن النزعة الروحية وهى النزعة وثيقة الصلة «بتصوفه الفوضوى»:

« ... النزعة الروحية (*) أصبحت الأساس والإطار لكل موقفى الفلسفى، وربما لوجودى نفسه، وكلمة النزعة الروحية كما أفهمها ... هى مجرد إدراك وجودى، وانتهيت إلى الإعتقاد بالواقع الأولى للروح على مستوى أعمق من التفكير النظرى، ويسمو عليه؛ لأن هذا المجال الأخير له طبيعة ثانوية غير أصيلة، وينتمى إلى العالم الخارجى "الرمزى" و"المنعكس"، ولم أهجر مطلقاً هذا الموقف الأساسى حتى فى مرحلتى الماركسية»[1].

ويلاحظ أن وجهة النظر الروحية عند «برديائف» ترى أن الروح والحرية شئ واحد، بينما ينظر «المادى» إلى الروح على أنها حقيقة خارجية تفرض السلطة، وترغمه على الإعتراف بها؛ وذلك لأنه لا يستطيع الاعتراف بالواقع الأولى للروح[2]؛ فالعالم الموضوعى ليس هو العالم الحق، أي عالم الروح، والذات وحدها عند «برديائف» هى القادرة على معرفة الواقع أو الحقيقة، وحامل الحقيقة الأصلية هو الشخص والذات، والروح أكثر منها الوجود أو الطبيعة أو الشئ[3].

يتضح مما سبق أن «برديائف» يؤمن بالشرق، ومن الشرق يشع النور الدينى، وهو بلاد الوحى، ومن الشرق ستأتى النجاة لأوروبا فى هيئة رسالة روحية الغاية إجتماعية التطبيق[4].

(*) Spiritualism.

(١) نيقولاى برديائف: «الحلم والواقع»، ص: ٨٨.

(٢) نفس المرجع الأخير والصفحة.

(٣) مجاهد عبد المنعم مجاهد: «برديائف: الفوضوى المتصوف» : ١٠٧.

(٤) عبد المنعم الحفنى: «موسوعة الفلسفة ...»، جـ ١، ٣٥٩.

وإذا كان الناس فى الغرب يحيون فى عالم الظواهر، فإنهم فى الشرق يحيون فى عالم الأشياء فى ذاتها، أو عالم الحرية الذى ينتصر حتماً على عالم الضرورة، ويتحقق ذلك بالحب، وبالإنتصار على العزلة كما سيأتى بيانه تفصيلاً؛ حيث تكون التجربة روحية: الحدس قوامها وليس الإحالة الموضوعية. فالتجربة الصوفية - إذن - هى أسمى التجارب وأخصبها[1]، وعن طريقها تتحقق صورة اللهِ فى الإنسان.

ويمكن النظر إلى فلسفة «برديائف» بوصفها «ماركسية مقلوبة»: إنها ترفض المادة لكنها لا ترتد إلى الحرية الجدلية العقلية كما جاءت عند هيجل، وإذا كان «هيجل» يمثل ذروة العقل، فإن «بردياىف» يمثل ثورة الروح، وتظل هذه الروح مفارقة لا تكشف عن نفسها إلا فى لمحات خاطفة للفرد.

إن «بردياىف» مثل «ماركس» يرغب فى تغيير العالم؛ ولكنه يرفض القوة، ويعتقد فى «القوة الخلاقة للروح». وهو بذلك يدعو إلى تحول «أخروى»؛ لكن الأخرويات ليست دعوة للفرار، وإنما دعوة إلى تبديل هذا البشر والعالم؛ إنها شهادة لنهاية العالم، عالمنا بما فيه من إحالات موضوعية أخلاقية وسياسية وإجتماعية[2]

. كما يرى أن النوع الصحيح الوحيد للأخلاق هو النوع الأخروى؛ فكل فعل خلاق - على حد تعبيره - يتسبب فى انتهاء مملكة الضرورة والرق والقصور الذاتى، كما يتسبب فى الوعد بعالم (آخر) جديد تتكشف فيه قوة الله فى الحرية والمحبة، وبينما حاول «كانط» أن يرد

---

(١) نفس المرجع الأخير، ص: ٣٥٩ - ٣٦٠.

(٢) مجاهد عبد المنعم مجاهد: «بردياىف: الفوضوى المتصوف»، ص: ١٠٧.

اللاهوت إلى الأخلاق والله: مانح القانون الخلاقى، فإن «برديائف» قد أدرج الحياة الدينية فى الفلسفة الخلقية[1]، وأصبح الهدف الأزلى للإنسان لديه هو تحقيق صورة الله فى نفسه[2].

وجدير بالذكر أن الإتحاد بين الإنسان والإله عند «برديائف» لا يهدف إلى إدماج الإنسانى فى الإلهى، ولا إفناء عنصر فى آخر؛ إنما المقصود هو إتحاد فى محبة شخصية، على أن يبقى الله إلهاً، والإنسان إنساناً، ولكنهما يتحدان معاً فى محبة وثيقة حتى ليصعب أن نتحدث عن أحدهما بمعزل عن الآخر؛ وذلك لأن أعمق مظهر فى الحياة الدينية هو الصلة بين الله والإنسان، واقتراب الخالق نحو المخلوق والعكس[3].

ويعنى ذلك أن «بردياائف» يتمرد على كل فكرة تصور الله سلطة مستبدة تفرض نفسها فرضاً على الإنسان؛ فطبيعة الله هى محبة لا نهائية، ولن يتحقق ملكوت الله[*] إلا بتعاون الإنسان واشتراك الخليقة مع خالقها، والإنسان مدعو كى يتعاون مع الله فى عملية الخلق والإبداع. والهدف عند «بردياائف» ليس خلاص النفس، وإنما «تجلى» العالم بقوة الروح القدس، ويصر أن نبدأ لتحقيق هذا الهدف هنا على الأرض[4].

---

(١) المرجع نفسه، ص: ١٠٨.

(٢) عبد المنعم الحفنى: «موسوعة الفلسفة ...»: «بردياائف»، جـ ١، ص: ٣٦٠.

(٣) د. آلن: «أعلام الفكر الأوروبى»: «بردياائف»، تلخيص حبيب سعيد، ص: ٧١ - ٧٢.

(*) Kingdom of God.

(٤) المرجع نفسه، ص: ٧٢ - ٧٤.

والتاريخ - من ثم - مأسوى؛ لأنه يفترض هدفاً لا يمكن أن يتحقق تماماً، والمأساة ذات مغزى؛ فإذا كان التاريخ متضمناً الإخفاق والمعاناة، فإن إخفاقه «عميق»، ومعاناته تجد تبريراً لها في السعي المتواصل إلى ملكوت الله[1].

(جـ) الطابع الوجودى :

وصف «برديائف» فلسفته بأنها ذات طابع وجودى كما يلى:

« ... وإنى لأعتبر فلسفتى من الطراز «الوجودى»، ... وأنا وجودى لأننى أؤمن بأولوية الذات على الموضوع، وبهوية الشخص العارف، والشخص الموجود، وأنا وجودى فضلاً عن ذلك، لأننى أرى حياة الإنسان والعالم تمزقها المتناقضات التى يجب أن تواجه، وتبقى فى توترها، والتى لا يستطيع أى مذهب عقلى كلى أن يستوعبها[2] ... وقد كنت وجودياً حتى قبل أن أعرف كتابات كيركجور، وهوجمت لهذا السبب قبل انتشار الوجودية ... وأعتقد أن الفكر الروسى كان يتسم دائماً بميل وجودى ... والحق أن الوجودية ليست ظاهرة جديدة، ونستطيع أن نميز موضوعها الحى فى تاريخ الفكر بأسره حيث الإلحاح على الذات فى مقابل الموضوع، والإرادة فى مقابل العقل، والعينى والفردى فى مقابل العام والكلى، والتقابل بين المعرفة الحدسية والمعرفة التصورية، بين الوجود والماهية»[3].

وفى مقابل وجودية «برديائف» فقد اعترف برفضه للأنطولوجيا وذلك بسبب ما رآه من أولوية الحرية على الوجود؛ فالإنسان بالنسبة للوجود ليس حراً

(1) Ency. of Philosophy: «Berdyaev»; Vol. I, P. 287.

(٢) نيقولاى برديائف: «الحلم والواقع»، ص: ١٠١.

(٣) المرجع نفسه، ص: ١١٠.

على الإطلاق، وهذا معناه فى الوقت نفسه أولية الروح؛ لأن الإنسان من حيث الروح حر، وتتألف حرية الروح فى أن الإنسان لا يتحدد بشىء آخر إلا نفسه، مادام الروح هو أن يتحدد الإنسان من الداخل، وأن يكون نفسه، فضلاً عن أن الوجود هو الحرية معتقلة ومجمدة؛ أما أولية الوجود على الحرية فتفضى من ناحية أخرى إلى الحتمية وإنكار الحرية، وإذا كانت الحرية موجودة، فلا يمكن أن تتحدد بشئ آخر غير نفسها على حد تعبير «برديائف»[1].

كما يرى أن «الأنطولوجيا» فلسفة جالبة للكوارث ولا تعالج شيئاً على الإطلاق اللهم إلا بعض تلفيقات الذهن الإنسانى[2]، وهو فى ذلك يوجه نقداً لهايدجر الذى يبدأ من كيركجور، ولكنه - فى رأى بردياتف - يحيل الفكر الكيركجورى إلى مذهب جامد يكاد يكون مدرسياً، واستخدم قائمة كاملة من المصطلحات الغامضة، ميزتها تكمن فى أصالتها التى لا مراء فيها، وأياً كان الأمر فإن المصطلح هنا أشد أصالة من الفكر، كما أنه يرى أن أحداً لا يستطيع إنكار أن هايدجر يتمتع بمواهب فلسفية غير عادية وتفكيره يكشف عن شدة وتركيز عقليين عظيمين[3].

وفى المقابل رأى أن تفكير كارل ياسبرز (ت. ١٩٦٩) زاخر بالإستبصار النفسى، كما أن له إحساساً عميقاً بالتاريخ؛ فلابد للفيلسوف الوجودى أن يكون مدركاً للهوية بين مصيره الشخصى ومصير العالم مما يعنى إنتصاراً - ولو جزئياً - على الإحالة الموضوعية[4].

---

(١) المرجع نفسه، ص: ١٠٧.
(٢) المرجع نفسه، ص: ١٠٦.
(٣) المرجع نفسه، ص: ١١٠.
(٤) المرجع نفسه، ص: ١١١.

إن ما يهم «برديائف» ويستغرقه بل ويطارده هو «مصير الذات»، أو العالم الأصغر الذى يتحرك وينبض فيه عالم بأكمله على حد تعبيره، وهو الذى يشهد بمعنى وجوده ووجود العالم، فالفلسفة عنده وظيفة من وظائف الحياة، أو نوع من الرمز على التجربة الروحية، وعلى رحلة حج متوحدة الروح. ويرى أيضاً أن توترات الحياة ومتناقضاتها جميعاً ينبغى أن تنعكس فى فلسفة المرء، فليس من الممكن أن تفترق الفلسفة عن مجموع تجربة الإنسان الروحية أو عن مجاهداته، واستبصاراته، وإيمانه الدينى، ورؤيته الصوفية[1].

ويقسم «برديائف» مراحل تطور الذات إلى ثلاث:

(١) الوحدة غير المتميزة بين الذات والكون.

(٢) التقابل الثنائى بين الذات واللاذات.

(٣) تحقيق الإتحاد العينى بين كل من الذات و«الآخر»، وهو إتحاد يحتفظ بالكثرة فى صورة متسامية.

الذات - إذن - منبع الفلسفة وأصلها عند «بردیائف»[2]. ولم ينفصل الإهتمام بها عن الرغبة العميقة فى تغيير العالم، فكان كل ما يريده أن يمضى فى الحياة التى اختارها للبحث عن الحق، وألا يكون أقل أو أكثر من نفسه، مبتعداً قدر الإمكان عن معارك الحياة؛ إلا أن الفلسفة ألقت به فى مضطرب الثورة بعيداً عن أى برج عاجى ممكن - على حد تعبيره - ، بحيث يمكن القول بأن مشاركته فى الحركة الثورية فى نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين قد أثبتت أنها خميرة لتطوره الروحى الخاص[3].

---

(١) نفس المرجع والصفحة.

(٢) نيقولاى بردیائف: «العزلة والمجتمع»، ص: ٩٠.

(٣) نيقولاى بردیائف: «الحلم والواقع»، ص: ٩٤.

وإذا كانت الوجودية صدى للنزعة الرومانتيكية(*)، فإن «برديائف» يعتبر نزعته الرومانتيكية نزعة للروح والحرية، ويعلن عن استعداده للإنضمام إلى الرومانتيكية بمعناها التقليدى فى حربها من أجل تحرير الفرد من قيود الضرورة الخارجية؛ غير أن تصوره للأهداف النهائية لمثل هذه الحرب، ومثل هذا التحرر يختلف عن تصور الرومانتيكية؛ فهو يرى أنه لكى يفهم المرء الأهداف الحقيقية لتحرر الإنسان فلابد أن يتعالى على الرومانتيكية والكلاسيكية معاً، وعلى النزعة الطبيعية والعقلية على حد سواء؛ فهو لا يتفق مع الرومانتيكيين فى إستسلام الإنسان وفنائه التام فى سعى أو حنين إلى لاشئ على الإطلاق، فمثل هذا الحنين لا ينفع إلا فى تعريض إحساسه بالشخصية والحرية للخطر.

كما أنه لا ينظر إلى «الطبيعة» و«الحياة» و«الغريزة» و«فيض الفؤاد»، «العضوى»، و«الجمعى» على أنها بديل عن الحقيقة؛ فالحقيقة عند «برديائف» هى الله الذى يتعالى عن الأشياء جميعاً؛ ولكنه يكشف عن نفسه للإنسان، وفى الإنسان(1)؛ ومع ذلك فهو يعتبر

(*) الرومانتيكية Romanticism: وهى الحركة الفكرية والأدبية التى عرفتها أوروبا زهاء مائة سنة من أواخر القرن الثامن عشر حتى منتصف القرن التاسع عشر. ولقد مارست تأثيرها من الناحية الفلسفية فى إتجاهين متعارضين: التأكيد المفرط للعقل فيما يسمى «بالعقلانية الرومانتيكية»، وظهرت فى أعمال المثاليين من الألمان، وفى فلسفة ماركس، والنفعيين فى رأيهم بأن الإنسان قابل للتشكل عن طريق التعليم، و«اللاعقلانية الرومانتيكية»، والوجودية من أهم مظاهر هذا الإتجاه، وهو تمرد على العدوان المتزايد الذى كان يمارسه المجتمع الصناعى على الفرد.
(قارن: أحمد حمدى محمود: «الرومانتيكية ما لها وما عليها»، ترجمة لمختارات من جمع روبرت جلكنر، وجيرالد أنسكو، مراجعة أحمد خاكى، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، ١٩٨٣م، ص ١٤٨٨).

(1) المرجع نفسه، ص: ١١٤ - ١١٥.

الرومانتيكية رد فعل صحى ضد الإحالات العقلية لعصر التنوير، ومهما يكن من أمر فإن عبادتها للطبيعة أسمى قطعاً من عبادة المجتمع والمدنية.

يقول فى هذا الصدد:

«... أنا لم أحض مطلقاً على أى ثورة «للطبيعة» و«للغريزة» على قوانين العقل والمجتمع، والأصح أننى دعوت إلى ثورة الروح، وطلبت الإعتراف بأولوية الروح على الطبيعة، وعلى المجتمع على حد سواء، فالطبيعة ـ بحالتها الساقطة ـ خاضعة تمام الخضوع للحتمية السببية، وهى من هذه الناحية صورة للضرورة، أما الروح فعلى العكس من ذلك معناها الحرية، وقد كنت طيلة حياتى أدعو إلى مقاومة سلطان الضرورة كما يتجسد فى الطبيعة والمجتمع»[1].

ويبدو أن الطابع الوجودى فى فلسفة «برديائف» قد جاء نتيجة طبيعية لاهتمامه الأصيل والأساسى بالإنسان، وهو يرى أن الإيمان بالإنسان يقتضى حتماً الإيمان بالله، ولا يسمح بالإنغماس فى الأوهام فيما يتعلق بالإنسان.

واهتم «برديائف» أيضاً «بأزمة النزعة الإنسانية»[*]، وتنبأ بمجىء عصر معادٍ للإنسانية، وهو تنبؤ تحقق تحققاً تجاوز كل حد، بحيث ينطوى الأمر على ديالكتيك باطنى تتحول فيه النزعة الإنسانية إلى نزعة معادية للإنسانية، وينقلب فيه الإنسان الأعلى إلى الإنسان «الأدنى»، ويتحول توكيد الإنسان لاكتفائه الذاتى إلى إبادته الذاتية.

---

(١) المرجع نفسه، ص: ١١٤.

(*) Humanism.

ويرى «برديائف» أن الديالكتيك الوجودى فى النزعة الإنسانية لم يصرفه إطلاقاً عن إيمانه بالإبداع؛ فلم يتراجع قط عن إيمانه برسالة الإنسان الخلاقة[١] كما سيأتى بيانه تفصيلاً.

قام لتحقيق هذا الهدف بتشخيص داء العصر وهو «تجريد الإنسان من إنسانيته»[*]؛ فلم يعد الإنسان يمثل أى قيمة على الإطلاق[٢]، بل حلت الآلة محل الإنسان؛ ولم يعد يرغب الإنسان فى أن يكون صورة الله، وإنما اكتفى بأن يكون صورة الآلة. ومن ناحية أخرى أخضعت النزعة الإنسانية ـ فى سعيها نحو الديمقراطية التى بدأت فى القرن الثامن عشر ـ الإنسان للمجتمع، وللأعراف الإجتماعية، وجعلت من الإنسان شيئاً عاماً، فخسر ذاتيته، وذلك بسبب اهتمام الديمقراطية ببنية المجتمع بغض النظر عن الحياة الباطنية للإنسان.

ويرى «برديائف» أن الحركة الجدلية فى النزعة الإنسانية تتخذ إتجاهين أحدهما إلى أعلى فتؤدى إلى فكرة الإنسان ـ الإله[**]، أو إلى أسفل نحو الإنسان ـ الحيوان[***]، والقلة من الناس هى التى تتحرك نحو «الإنسان ـ الإله»، بينما تتجه الكثرة نحو النزعة الحيوانية[****] والدفاع عن كل ما هو حيوانى[٣].

---

(١) المرجع نفسه، ص: ٢١٨.

(*) Dehumanization.

(2) Berdyaev, N.: «The Fate of Man in the Modern World», trans. From the Russian by Lowrie D. A., Paperback, Ann Arbor, The Univ. of Michigan Press, U.S.A., 1961, P. 25.

(**) The God - Man.

(***) The Beast - Man

(****) Bestialization.

(3) Ibid., P. 26 - 27.

إن فى النزعة الحيوانية إنكاراً لقيمة الشخص الإنسانى، ولكل تعاطف مع المصير الإنسانى[1]، كما أن العالم الجديد تحركه قيم أخرى عدا قيم الإنسان والشخصية الإنسانية، مثل قيم القوة، والتقنية، والنقاء الجنسى، والقومية، والدولة، والطبقة، والقوة الجمعية، إن إرادة العدالة تغلبت عليها إرادة القوة[2]؛ حيث أصبح الإنسان مستعداً للتضحية بإنسانيته الخاصة من أجل القوة.

كما أن البربرية الحديثة أو البربرية المتمدنة[*] قد أشعلت الغرائز القديمة من وجهة نظر برديائف: غرائز الجنس والقومية والقوة والعنف، والأخذ بالثأر؛ ولكنها تتخذ اليوم صورة الحضارة التكنولوجية، وليس فى ذلك سوى عودة بالإنسان إلى العقل الجمعى القديم الذى بدأ معه التاريخ وقد استخدمت التقنية الحضارية الحديثة[3].

ويرى أن «تجريد الإنسان من إنسانيته» فى عصرنا الحالى يتخذ أحد إتجاهين: الإتجاه إلى النزعة الطبيعية[**]، والإتجاه إلى النزعة التقنية[***]؛ فالإنسان خاضع إما للقوى الكونية أو الحضارة التقنية، ويتخذ لنفسه إما صورة الطبيعة أو الآلة، وهو فى كلتا الحالين يفقد صورته الخاصة[4]؛ فلم يعد موجوداً ذا نزعة روحية يحافظ على وحدته الداخلية،

---

(1) Ibid., P. 28.
(2) Ibid., P. 29.
(*) Civilized Barbarism.
(3) Ibid., P. 30.
(**) Naturalism.
(***) Technicism.
(4) Ibid., P. 32.

أما العناصر المتباعدة فى الإنسان مثل اللاوعى، والرغبة الجنسية أو إرادة السيطرة والقوة فهى تقف شاهداً على أن الصورة الكلية الموحدة للإنسان تتلاشى ويحل محلها العناصر اللاإنسانية والطبيعية.

ذهب «برديائف» إلى أن تلاشى المعنى الإنسانى للإنسان، فلا يتبقى سوى وظائفه إنما هو نتاج للحضارة التكنولوجية، فضلاً عن أن تجريد الإنسان من إنسانيته يصل إلى ذروته فى تقنية الحرب الحديثة حيث لم تعد الشجاعة أو البسالة أمراً ضرورياً[1].

لقد استعان الإنسان بالآلة فى التقنية الحديثة ليحرز تقدماً، فاستحدثت الآلة فى نفسه تفككاً جرده من فرديته، وأفقده شخصيته، وأخضعه للآلة التى اخترعها؛ فصار يعانى الاغتراب عن الآلة ومنتجاتها. والإنسان عندما ينفصل عن الله وينغمر فى الأشياء يجرب الخير والشر، وهذا الانفصال هو السقوط بمعناه الوجودى، وبه يعرف الخير ويعانى الشر، ويميز بينهما، وبانتصاره للخير يدخل فى الإتصال بالله من جديد[2].

يقول «برديائف» فى هذا الصدد:

« ...والرأى المنحط عن الإنسان الذى يعد السمة البارزة لعصرنا لا يستطيع أن يزعزع إيمانى به، إيمانى بالصورة الإلهية والفكرة الإلهية للإنسان ... وتتبدى لى الحياة باعتبارها سر الروح، وبوصفها دراما يناضل فيها الإنسان بجهد متواصل ... لتجسيد روحه الخلاقة »[3].

(1) Ibid., P. 32 - 33.

(٢) عبد المنعم الحفنى: «موسوعة الفلسفة ...»، جـ ١، ص: ٣٦٠.

(٣) نيقولاى برديائف: «الحلم والواقع»، ص: ٣٠٠.

(ثانياً) الأسس الميتافيزيقية للشخصية عند برديائف :

يجدر بنا، قبل تناول هذه الأسس، الإشارة إلى تمييز «بردیائف» بين الشخصية Personality والفردية Individuality؛ فهو يرى أن الشخصية ليست هي الفرد؛ لأن «الفرد» مقولة بيولوجية طبيعية لا تشمل النبات والحيوان وحدهما، ولكنها تشمل أيضاً الحجر والزجاج والعلم؛ أما «الشخصية» فمقولة روحية؛ هي الروح وقد تحققت في الطبيعة؛ وقد لا يتمتع فرد لامع بأية شخصية، وقد يكون بعض الناس يتمتعون بمواهب عظيمة وبالفردية ممن لا شخصية لهم؛ بل قد يكونون عاجزين عن بذل المجهود الذي يتطلبه تحقيق شخصياتهم، وقد نقول عن شخص ما إنه يفتقر إلى الشخصية، ولكننا لا نستطيع في الوقت نفسه إنكار فرديته[1].

كما يرى «بردیائف» أن «الفرد» يعني بالتعبير عن رغباته تعبيراً لا حدود له، ويستشعر دائماً أنه في عزلة عن سائر الناس؛ ولكن صاحب الشخصية يرى أن له رسالة، وأن عليه أن يقوم بنصيبه في خدمة الإنسانية، وعنده أن «الشخصية» لا تنمو وتتقدم إلا في كنف الحب والعطف والشعور بمعنى الجماعة والعمل الخلاق الموجه إلى الخير العام الشامل[2]؛ فـ«الشخص» يختلف عن «الفرد» من حيث إنه لا يملك حياته لأنها متاع له، وهم يعلم أنه يحمل قيماً تفوقه وتبرز عليه[3]، و«الشخصية» حينما تنغمس وسط المجموع أو العالم الموضوعي، فإنها تسعى لأن تلعب دوراً مرسوماً، وأن تحل في الآخرين؛ ومن ثم تكف عن أن تكون شخصية؛ بل مجرد شخص أو فرد[4].

---

(١) نيقولاى بردیائف: «العزلة والمجتمع»، ص: ١٤٧ - ١٤٨.
(٢) المرجع نفسه، ص: ١١.
(٣) د. آلن: «أعلام الفكر الأوروبى»، تلخيص حبيب سعيد، ص: ٨٣ - ٨٤.
(٤) نيقولاى بردیائف: «العزلة والمجتمع»، ص: ١٥٢.

ويؤكد «برديائف» أن «الفردية» مقولة طبيعية وبيولوجية؛ بينما «الشخصية» مقولة دينية روحية؛ وأن هدفه هو تأسيس نسق شخصى وليس فردياً للأخلاق؛ فالفرد نتاج لعملية بيولوجية؛ يولد ويموت، ولكن الشخصية يخلقها الله؛ فالشخصية تعبير عن تصور الله الذى ينبثق فى الأبدية؛ فضلاً عن أن الشخصية مقولة قيمة؛ فنقول عن إنسان ما إنه شخصية وعن آخر إنه ليس كذلك على الرغم من أنهما فردان؛ وأحياناً يخلو الفرد المتميز نفسياً وبيولوجياً من الشخصية؛ فالشخصية مهمة يجب أن تُنجز.

ويعنى ذلك أن الشخصية عند «برديائف» هى صورة الله فى الإنسان؛ ولذلك فهى تعلو على الحياة الطبيعية، وهى ليست جزءاً من شئ ما، أو وظيفة للنوع أو للمجتمع؛ إنها بنية كلية تُقارن بالبنية الكلية للعالم؛ فهى ليست نتاجاً لعملية بيولوجية أو لتنظيم اجتماعى، أو بعبارة أدق لا يمكن إدراكها من خلال مصطلحات بيولوجية أو نفسية أو اجتماعية؛ فهى روحية، وتفترض مسبقاً وجود العالم الروحى(*)(1).

ويمكن القول بأن مشكلة الشخصية هى المشكلة الأساسية فى الفلسفة الوجودية، فـ«الذات» «فرد» قبل أن تصبح «شخصية»، و«الذات» أولية ولا اختلاف فيها أو تنوع، وهى لا تفترض مذهباً فى الشخصية؛ فضلاً عن أن الذات مفروضة منذ البداية؛ أما الشخصية فمطروحة للبحث، وتهدف «الذات» إلى تحقيق الشخصية مما يجرها إلى صراع لا ينقطع، والشعور

(*) «Personality is spiritual and presupposes the existence of a spiritual world».

(1) Berdyaev, N.: «The Destiny of Man», P. 54 - 55.

بالشخصية ومحاولة تحقيقها مفعمان بالألم، وترتبط فكرة الجحيم التى لا يعرف الوجود اللاشخصى عنها شيئاً بهذه المحاولة الإنسانية للمحافظة على الشخصية، وتنميتها[1].

أما عن الأسس التى تقوم عليها ميتافيزيقا الشخصية عند برديائف، فيمكن إيجازها فى ست أسس: الأخلاق، والحرية، والروح، والنزعة الأرستقراطية، والمجتمع، والألوهية، نتناولها تفصيلاً فيما يلى:

(أ) الشخصية والأخلاق :

يقول «برديائف»:

« ... لكى نفهم الشخصية يجب أن نلتمس العلاقة بين الجزء والكل لا من وجهة النظر الطبيعية؛ بل من وجهة النظر التقويمية(*)؛ فالشخصية لا يمكن أن تكون جزءاً على الإطلاق، وإنما دائماً كل واحد »[2].

ويعنى ذلك أن «الشخصية» ليست من معطيات العالم الخارجى، وإنما من معطيات العالم الداخلى للوجود الدائم أبداً، وهى ليست موضوعاً، ولا مكان لها فى العالم الموضوعى؛ فهى ليست من هذا العالم، أى أن «الشخصية» مقولة قيمة، وهى تحقيق لغاية وجودية؛ أما «الفرد» فلا يفترض بالضرورة مثل هذه الغاية، ولا يضفى على الحياة أى قيمة[3].

---

(١) نيقولاى برديائف: «العزلة والمجتمع»، ص: ١٤٧.

(*) Axiological.

(٢) المرجع نفسه، ص: ١٤٩.

(٣) المرجع نفسه، ص: ١٤٨.

ويرى «برديائف» أن فكرة «الشخصية» تقع فى أساس الأخلاق؛ فالأخلاق إلى حد بعيد تعبير عن نظرية الشخصية(*). ويعنى ذلك أن الصراع بين الخير والشر أو بين القيم إنما يوجد فقط لدى الشخص، وأن المأساة ترتبط دائماً بالشخصية بما يتوفر لديها من شعور بالصراع[1]. «*إن الشخصية هى القيمة الأسمى، ولم تكن أبداً مجرد وسيلة ولكنها لا توجد كقيمة بمنأى عن علاقتها بالله، وبالآخرين وبالمجتمع الإنسانى*»[2]. فالشخصية يجب أن تعلو على ذاتها؛ تلك هى المهمة التى ألقاها الله على عاتقها، علماً بأن «التمركز المطلق حول الذات يدمر الشخصية»(**)[3].

نخلص مما سبق إلى أن الأخلاق المسيحية ـ كما يراها برديائف ـ شخصية وليست فردية، وأن استبعاد الشخصية فى المذهب الفردى(***) الحديث إنما هو تدمير وليس انتصاراً للشخصية[4].

(ب) الشخصية والحرية :

يمكن القول بأن الشخصية الحرة الخلاقة هى محور مذهب «برديائف»، والغاية عنده هى النمو الحر الكامل للشخصيات، فالوجود الحقيقى هو وجود الشخصية الحرة.

(*) «Ethics is to a great extent the theory of personality». (Cp. Berdyaev, N.: The Destiny of Man», P. 55.

(1) Berdyaev, N.: «The Destiny of Man», P. 56.

(2) Ibid., P. 57.

(**) « ... Narrow self - centredness ruins personality»

(3) Ibid.

(***) Individualism.

(4) Ibid., P. 58.

والشخصية ليست شيئاً جاهزاً قد فرغ منه وتم تكوينه، وإنما مثل أعلى يجاهد الإنسان طوال حياته في سبيل تحقيقه[1]، وهي كفاح مستمر وجهاد دائم، وانتصار متواصل على الاستعباد، وليس في استطاعة الإنسان أن يحقق إمكانياته إلا بالجهاد واحتمال الآلام؛ أما الإنسان الذى يخضع للقوى الخارجية، فإن تقدمه يتعطل ويفقد حريته، ولا تنمو الشخصية إلا عن طريق شعور الإنسان برسالته وحبه للبشر، وبذله الجهد في مساعدتهم، وإثراء الحياة الإنسانية، على أن تحقيق الشخصية شئ نادر؛ فهي تظل قوة كامنة قد يقضى عليها الانحلال، والإذعان للمجتمع، وغلبة الشهوة؛ أى أن نمو الشخصية كاملاً يستلزم عنصراً من عناصر التنسك والسيطرة على الأهواء والدوافع[2].

وعلى الرغم من أن جذور الشخصية تمتد في اللاوعي، فإنها تقتضي وعياً ذاتياً حاداً، وشعوراً بوحدتها وسط ما يحيط بها من تغير؛ وهي حذرة خشية أن تفقد ذاتيتها في المجتمع أو الكون، ومهما يكن من أمر الشخصية الإنسانية، فلا يمكن أن تكون جزءاً من كل اجتماعي أو كوني، وهي حرة مستقلة مما يحول دون أن تصبح وسيلة؛ أى أننا لا يمكن أن نتصور الشخصية على أنها شئ جزئي فردى في مقابل ما هو عام أو كلي، إنها - بالأحرى - التحقق الذى يتم داخل الفرد الطبيعي لفكرته أو للغرض الإلهي الذى يسعى إليه، وهي لذلك تفترض الفعل الخالص، والإنتصار على الذات[3].

---

(١) نيقولاى برديائف، «العزلة والمجتمع»، مقدمة فؤاد كامل، ص: ١١.

(٢) نفس المرجع والصفحة.

(٣) المرجع نفسه، ص: ١٤٩ - ١٥٠.

ويمكن القول بأن الشخصية في المستوى الوجودي وفوق الطبيعي وفوق الإجتماعي تصر على أن تكون نفسها، ويسعى الإنسان للعثور على انعكاسه الخاص في ملامح إنسانية أخرى أي في «الأنت»، وليس ثمة ما هو أكثر دلالة ولا أكثر قدرة على انعكاس سر الوجود من الصورة الإنسانية، وهي ترتبط ارتباطاً وثيقاً بمشكلة الشخصية، وتعد شعاعاً من الضوء الصادر عن العالم الممتلئ بالأسرار للوجود الإنساني - الذي يعكس العالم الإلهي أيضاً، وهي بذلك تهتك حجب العالم الموضوعي، وتدخل في اتصال روحي مع شخصية أخرى[1].

وحينما أواجه «الشخصية»، فإنني أكون في حضور «أنت» هي ليست موضوعاً أو شيئاً أو جوهراً، كما أنها ليست صورة موضوعية للحياة النفسية - أي موضوع علم النفس، وبذلك يصبح إنتصار الشخصية إلغاءً للعالم الموضوعي[2].

يقول «برديائف» في هذا الصدد:

« ... الشخصية هي التي تستطيع وحدها أن تكشف عن الشعور الخالص الأصيل المتحرر من كل إحالة موضوعية والمسيطر على كل شيء. وفي التكتلات الاجتماعية فوق الشخصية يستحيل الضمير إلى موضوع، وتنطمس بذلك طبيعته الحقيقية؛ أما الضمير الوجودي فينصهر في الكفاح الذي نوجهه ضد المؤثرات والدوافع الاجتماعية »[3].

---

(١) المرجع نفسه، ص: ١٥٢.
(٢) المرجع نفسه، ص: ١٤٩ - ١٥٠.
(٣) المرجع نفسه، ص: ١٦١.

ويعني ذلك أن الوجود الإنساني لا يكتسب دلالته إلا حينما يقضي على كل عبودية إنسانية، وإلا حينما تتحرر الشخصية من سيطرة العالم والدولة والأمة أو من الفكر المجرد، وحينما لا يعلو عليها شئ مباشرة إلا إله حي، وهذا الإذعان الحر الداخلي لله (الله الذى لا يمكن أن يكون مرادفاً للعام) هو الشرط الوحيد الذى يمكّن الشخصية الإنسانية من أن تحدد علاقاتها بالقيم الشخصية فوق الشخصية والوقائع العامة تحديداً داخليا[1].

ومن الضرورى لكى تكتشف الشخصية طبيعتها الإجتماعية الحقيقية، ورسالتها أن يتحرر وجودها ووعيها من الضغط الإجتماعى، ومن تأثير «العام» الذى يضع حولها القيود، ومن تأثير التصورات النوعية الكلية؛ فالشخصية الروحية لا تنتمى إلى المقولة النوعية، وهى ليست متوارثة؛ ولذا فإن أى مجتمع يتطلع إلى الاتصال الروحى بين الأشخاص لا يقوم إلا على الإخاء الروحى، ولا يقوم على أى شكل من الأشكال الموضوعية.

إن الشخصية المتحققة تماماً لا يمكن تقليدها؛ فهى مكتفية بذاتها، والنظم الشيوعية والفاشية والقومية الإشتراكية فى التعليم، وهى نظم تقوم على الإيحاء والتقليد، هى بالضرورة معادية للشخصية؛ إذ تميل إلى تنمية الشعور بالنظام العام والانسجام على حساب تحقيق الشخصية لذاتها، «*فكل فكرة موضوعية هى بالضرورة عقبة فى سبيل نمو الشخصية، ولا صحة لها إلا باعتبارها جزءاً متكاملاً للوجود الإنسانى فحسب، ويجب أن يعتمد تقدم الإنسان وتحرره من طغيان العالم الموضوعى على انتصار الروابط الروحية والشخصية على العلاقات النوعية*»[2].

---

(١) المرجع نفسه، ص: ١٦٢.
(٢) نفس المرجع والصفحة.

يرى «برديائف» أن الشخصية مستحيلة بدون الحب والتضحية، وبدون مجاوزة الذات إلى الآخر سواءً كان صديقاً أو حبيباً[1]، وحياة الشخصية ليست فى حفظ بقاء الذات كما هى الحال لدى الفرد، وإنما فى تطوير الذات، وما تتخذه من قرارات[2].

ويعنى ذلك أن الشخصية الإنسانية ـ كما يراها برديائف ـ ليست موضوعاً جاهزاً، وإنما يخلقها الإنسان، وعلى الأخص فى معرفته لنفسه[*]، لأن «الذات فعل» فى المقام الأول، هذا فضلاً عن التأثير الضار للزمان على تفكيك وحدة الشخصية إلى أجزاء منفصلة؛ غير أن هذا الضرر لا قدرة له على خلق شخصية متكاملة، كما أن التوقف عن النضال للاحتفاظ بالشخصية قد يؤدى إلى اختلال القوى العقلية وفقدان كل إحساس بالواقع[3]، إن الشخصية ـ عند برديائف ـ يطرأ عليها التغيير فى عملية تحقيق ذاتها؛ بيد أن ذاتيتها تظل ثابتة دون تحول[4].

---

(1) Berdyaev, N.: «The Destiny of Man», P. 57.

(2) Ibid., P. 56.

(*) ذهب «برديائف» إلى أن عبارة «إعرف نفسك» المنقوشة على معبد دلفى لم تحل دون تطلع الفلسفة اليونانية إلى معرفة الصورة الموضوعية التى لا تتغير باعتبارها الشئ الوحيد القابل للمعرفة فحسب، إستناداً إلى أن قيمة المعرفة تتألف من الضوء الذى تلقيه على الكيانات الكلية والجوهرية؛ إلا أن «برديائف» يرى أن هذا الافتراض لا يمكن أن تقوم عليه أى معرفة حقيقية بالذات.

(قارن: «نيقولاى برديائف: «الحلم والواقع»، ص: ٣٠١).

(٣) نيقولاى برديائف: «العزلة والمجتمع»، ص: ١٥٣.

(٤) المرجع نفسه، ص: ١٧٥.

(جـ) الشخصية والروح :

يمكن تعريف الشخصية بأنها «*وحدة معقدة، مؤلفة من الروح والنفس والجسم، وأى وحدة روحية مجردة ينقصها التنوع والتعقيد لا يمكن أن تؤلف شخصية*»[1].

ويعنى ذلك أن الشخصية شاملة؛ إذ تستوعب الروح والنفس والجسم جميعاً، والجسم جزء متكامل مع الشخصية، وله مكانة لا فى المجال المادى فحسب؛ بل فى المجال الإدراكى أيضاً. فضلاً عن أن الشخصية رمز للتكامل الإنسانى، والقيم الدائمة، وعلى صورة ثابتة فريدة خُلقت وسط تدفق لا ينقطع جريانه، وبذلك تُحفظ الذاتية الفردية للجسد رغم التجدد التام، والتغير اللذين يعتريان تركيبها المادى.

هذا، وتفترض «الشخصية» شيئاً أبعد من ذلك: وجود مبدأ مظلم عنيف لا عقلى، كما تفترض قدرة فى الروح على معاناة الإنفعالات العارمة، وكذلك تفترض إنتصار الروح النهائى الدائم على هذا المبدأ اللامعقول[2].

إن الشخصية «روح»، ولذلك فهى مضادة للشئ ولعالم الأشياء؛ عالم الظواهر الطبيعية، وهى تكشف عن عالم الناس أو الموجودات العينية، بفضل ما لديهم من علاقات، وما يتمتعون به من تواصل وجودى.

إذن، «الشخصية» تفترض ما فوق الشخصى، وهى فوق الطبيعة؛ بمعنى أنها تتصل بالله إتصالاً حميماً، وتفترض ما فوق الشخصى، ولا يمكن أن توجد إلا من أجل قوة عليا، ومضمون فوق ـ شخصى[3]

---

(١) نيقولاى برديائف: «العزلة والمجتمع»، ص: ١٤٨.
(٢) نفس المرجع والصفحة.
(٣) المرجع نفسه، ص: ١٤٨ ـ ١٥٠.

ومن ناحية أخرى فللشخصية صورة(*)؛ أى شكل عينى؛ بيد أن هذه الصورة تعبيراً عن كل وليست جزءاً على الإطلاق[1]؛ فالشخصية كل وليست شيئاً جزئياً فى مقابل ما هو عام، وهى لا يمكن أن تكون جزءاً بالنسبة للمجتمع أو بالنسبة لأى كل عام إلا حينما تتحول تحولاً موضوعياً؛ ومع ذلك فالشخصية لا يمكن أن تكون من الناحية الباطنية جزءاً من أى جنس كالطبيعة أو المجتمع. الشخصية - إذن وعلى حد تعبير «برديائف» - «روح»، وهى تنتسب إلى عالم الروح الذى يتجاهل تماماً كل ارتباط بين الجزء والكل، بين الفردى والعام[2]، مما يعنى أن فكرة الشخصية تقتضى الثنائية، والمذهب الواحدى عن «الأنا» الكلية لا يتفق فى شئ مع مذهب الشخصية، وقلما نعثر على النزعة الشخصية فى المذاهب العقلية[3].

يقول «برديائف»:

« ... إن تصور العام نشأ نتيجة لظروف إجتماعية لا صلة بينها وبين الاتصال الروحى، وهذا التصور - أى تصور العام - يقيم نوعاً من الذاتية يجعل الاتصال العادى ممكناً؛ ولكنه لا يفيد من ناحية خلق «الألفة» أو «الإتصال الروحى» الداخلى، ... والعمليات الموضوعية والإجتماعية - تفضى بنا إلى العدد الذى يصبح مقياساً للأشياء جميعاً فى مجال «العام» ... وحيثما يسود قانون العدد، ويتعايش الجزء مع الكل، فهنا نواجه الموضوع باعتباره عقبة فى سبيل الوجود الحقيقى أو الحياة الروحية» [4].

(*) Image.

(١) المرجع نفسه، ص: ١٥٠.
(٢) المرجع نفسه، ص: ١٥٨.
(٣) المرجع نفسه، ص: ١٥٤.
(٤) المرجع نفسه، ص: ١٥٨ - ١٥٩.

مما سبق يتضح عدم انطباق مقولة العدد على الشخصية؛ فشخصية إنسانية واحدة قد تكون أفضل من شخصين أو عدد كبير من الأشخاص؛ بل من مجتمع بأسره[١].

يقول «برديائف»:

« ...قيمة ووحدة الشخصية لا وجود لها بمنأى عن المبدأ الروحي؛ فالروح تشكل الشخصية، وتنيرها ... وتحول الفرد البيولوجي، وتجعله مستقلاً عن النظام الطبيعي »[٢].

فالشخصية ليست معياراً مجرداً، أو فكرة تستعبد الموجود الحي الفرد المتعين، وتمارس عليه القمع أو الكبت[٣] كما أن المعركة التي يخوضها الفرد من أجل الشخصية وقيمتها معركة روحية وليست بيولوجية، وفيها يدخل الإنسان بطريقة يتعذر تجنبها في صراع مع المجتمع؛ إذ أنه من الناحية الميتافيزيقية موجود إجتماعي[٤].

والمعرفة إما أن تكون اجتماعية فتهتم أولاً بالعالم المادي، أو تهتم قبل كل شئ بالإتصال الروحي، وبالكشف عن سر الوجود، والحدس هو أساس الإتصال الروحي، وهو الملكة التي تمنح الإنسان القدرة على أن يتوحد مع الأشياء جميعاً، وفي حالة الإتصال الروحي يصبح المجتمع الروحي جزءاً من الشخصية، ويمنحها صفة خاصة[٥].

---

(١) المرجع نفسه، ص: ١٥٨.

(2) Beryaev, N.: «The Destiny of Man», P. 56.

(3) Ibid.

(4) Ibid., P. 58.

(٥) نيقولاي بردیائف: «العزلة والمجتمع»، ص: ١٦٣.

وإذا كان الفرد يفترض مسبقاً أشخاصاً آخرين، وتفاعلهم الجماعي، فإنه يفترض مسبقاً وجود النوع، وذلك النوع فانٍ مثله؛ أما الشخصية فلا تشترك في المصير نفسه للنوع؛ وهي خالدة[1]. لا تفنى بفناء الفرد، وفريدة، ومع ذلك تتغير تغيراً خلاقاً لأنها في حاجة إلى الزمن لتحقيق كل إمكانياتها إلى أقصى درجة، وعلى الرغم من أنها تعادي الزمان لأنه مرادف للموت، فإنها تولد الزمان في عملية النمو الذاتي، وبذلك توفق طبيعتها المتناقضة بين التغير والثبات، وبين الزمان وما فوق الزمان، وهي توجد بفضل تحالف غامض بين التغير والتجديد من ناحية، وبين الدوام والإحتفاظ بذاتها من ناحية أخرى[2].

وإذا كان التطور الحر للشخصية يستبعد الإهتمام بالذات، ويقوم كلية على تطلع الذات إلى الاتصال بـ«أنت» والـ«نحن»، فإن الشخص المتمركز حول نفسه خالٍ من كل شخصية، ومن كل شعور بالواقع؛ أما الشخصية فتفترض الشعور بالوقائع والقدرة على فهمها[3]، علماً بأن التحقق الأقصى لماهية الروح هو الذي يسميه «برديائف» بالشخصية، وليست كل الذوات أشخاصاً بالفعل، وإنما تكون كذلك عندما تقوم الأفعال الحرة للذات بتحقيق ماهيتها المتعينة بحيث تصبح شخصية[4].

(د) الشخصية والنزعة الأرستقراطية :

يقول «برديائف» عن الأساس الأرستقراطي للشخصية:

« ... لا يتحدد عدم المساواة الأنطولوجي بين الناس بالمركز الإجتماعي الذي يُعد إنقلاباً للنظام التصاعدي الصادق؛ وإنما

---

(1) Berÿaev, N.: «The Destiny of Man», P. 57.

(٢) نيقولاي برديائف: «العزلة والمجتمع»، ص: ١٧٥.

(٣) المرجع نفسه، ص: ١٥٣.

(4) Ency. of Philosophy, «Berdyaev, N.», Vol. I, P. 286

تحدده صفاتهم الحقيقية، ومواهبهم، ومزاياهم، وأى مذهب ميتافيزيقي يقوم على أساس المبادئ الديمقراطية الخاصة خليق بأن يسيىء فهم مشكلة الشخصية، وإساءة الفهم نتيجة لخطأ روحى أكثر من أن تكون نتيجة لخطأ سياسى »[1].

ويعنى النص السابق أن الفكرة التى وراء الشخصية أرستقراطية، بمعنى أنها لا تستطيع أن تقبل أى تشويش، وإنما تقتضى الاختيار، ومستوى كيفياً معيناً، وبذلك تصبح مشكلة الشخصية هى مشكلة الشخصية التي لها رسالة معينة، وهدف فى الحياة، والقوة الخلاقة للوصول إلى هذا الهدف، فضلاً عن أن انتشار الأشكال الديمقراطية في مجتمع ما قد يساعد على تحطيم الشخصية، والوصول إلى مستوى عام عادى، وإحالة الناس جميعاً إلى هذا المستوى، وأخيراً خلق شخصيات «لا شخصية»[2] حسب تعبير برديائف.

وينصب إهتمامه على الأرستقراطية الشخصية، وعلى التعبير عن حياة الإنسان الباطنية وهي قبل كل شئ مشكلة الكرامة الإنسانية ـ كرامة حقيقية أكثر منها كرامة رمزية ـ إنها كرامة لا تنفصل عن صفات الشخصية ومواهبها.

أما «الديمقراطية» فيرى «برديائف» أنها تأكيد لكرامة كل إنسان، وتعبير عن حقيقة أعمق؛ ولكنها تخطىء على أية حال فى تأكيد الجوانب المادية من الوجود الإنسانى[3].

---

(١) نيقولاى برديائف: «العزلة والمجتمع»، ص: ١٥٥.
(٢) المرجع نفسه، ص: ١٥٤ ـ ١٥٥.
(٣) المرجع نفسه، ص: ١٧٣.

(هـ) الشخصية والمجتمع :

وعلى الرغم من النزعة الأرستقراطية للشخصية، فالفردية المتطرفة في رأى «برديائف» تؤدى إلى انتفاء الشخصية؛ أى أن الشخصية إجتماعية من الناحية الميتافيزيقية لأنها تشعر بالحاجة إلى الإتصال بالآخرين.

ويرى «برديائف» أن «التمركز حول الذات» يمكن أن يؤدى إلى تحطيم الذاتية وتفتيتها إلى لحظات متميزة غير مرتبطة بأى خيط من خيوط الذاكرة(*)[1]؛ إلا أن الشخصية «ضمير»، فلا يمكن أن تتحدد بأى تركيب نفسي ـ فيزيائي؛ فهي فريدة وتاريخ، وتمثل الوجود تاريخى دوماً[2].

وإذا كانت الشخصية وحدة وسط التعدد؛ ومن ثم تستطيع أن تفهم الكون؛ فمن وجهة نظر العالم الموضوعي يمثل وجود الشخصية تناقضاً؛ فالشخصية هي التضاد المجسد للفردى والإجتماعي؛ للصورة والمادة، للمتناهي واللامتناهي، للحرية والمصير، ولهذا السبب فإن الشخصية لا يمكن أن تكون كلاً كاملاً؛ لأنها ليست من المعطيات الموضوعية؛ فهي تشكل نفسها بسبب ديناميتها، وهي أساساً إتحاد المتناهي باللامتناهي، ومن الممكن أن تنحل إلى لا شئ عندما تتخطى حدودها ودعامتها، وعندما تنتقل إلى اللامتناهي الكوني[3].

والشخصية لا يمكن أن تكون صورة لله (مشابهة لله) إن لم تكن لديها قدرة لا متناهية؛ فما من شئ جزئي يستطيع أن يحيط بهذا المضمون

(*) يلاحظ «برديائف» أن الذاكرة ظاهرة روحية، أو هي محاولة روحية للمحافظة على وجود الإنسان من تأثير الزمان الذى يصيبها بالتفكك.

(١) المرجع نفسه، ص: ١٥٣.

(٢) المرجع نفسه، ص: ١٥٠.

(٣) المرجع نفسه، ص: ١٥٩.

اللامتناهى، والشخصية وحدها هى التى تستطيع القيام بهذا الدور لأنها غير منقسمة، وفى هذا يكمن سرها الرئيسى.

ويعنى ما سبق أن الشخصية الإنسانية هى وحدها التى تمثل النقطة التى تتقاطع عندها عوامل متعددة لا يتضمنها أحد هذه العوالم تماماً، ولهذا فإنها لا تنتسب إلا انتساباً جزئياً لأى مجتمع أو دولة أو طائفة أو حتى للكون.

ويعنى أيضاً أن الشخصية توجد على مستويات متعددة، ووجود المستوى الواحد الذى تدعو إليه الواحدية لا يمكن إلا أن يقضى على أساس الشخصية ويحطمه، ومادامت الشخصية شاملة، فإنها لا تقتصر على مستوى معين أو نظام خاص، ولو أنها تفترض حقيقة تتجاوز دائماً إدراكها المباشر[1].

وفى حالة المجتمع تكون الشخصية جزءاً من الجماعة، والجانب الإجتماعى من الإتصال الروحى هو أولاً محور إهتمام الشخصية التى نجت من العزلة، ويفترض تحقيق الشخصية لذاتها الاتصال الروحى؛ أما مضمون الشخصية ورسالتها، فهما بطبيعتهما إجتماعيان، ولكنهما لا يتحددان بواسطة المجتمع؛ أى أن تحديدهما الإجتماعى يأتى من الداخل[2].

والمشكلة الأساسية هى كيف نوفق بين وحدة الشخصية الإلهية مع كثرة الشخصيات الإنسانية، والمسيحية هى التى تمسك وحدها - فى رأى برديائف - بمفتاح هذه المشكلة، فضلاً عن أن الفلسفة الوجودية وحدها هى التى تستطيع أن تضع مشكلة الشخصية[3].

---

(١) نفس المرجع والصفحة.

(٢) المرجع نفسه، ص: ١٦٣.

(٣) المرجع نفسه، ص: ١٦٠.

إن المجتمع يخفق فى أن يكون إتصالاً روحياً، وفى العالم المادى: عالم الأشياء تحل الجماعة المنظمة تنظيماً إجتماعياً محل الإتصال الحقيقى والمجتمع الروحى، وبذلك يمكن أن نفسر علاقات الشخصية بالمجتمع من الداخل ومن الخارج على السواء، أى من وجهة النظر الطبيعية وعلم الإجتماع، ومن وجهة نظر الفلسفة الروحية والوجودية، وليست الشخصية ـ على ضوء علم الإجتماع الوضعى ـ غير مجرد جزء دقيق من المجتمع، والعلاقة بيهما قائمة على أساس مقولات الكم التى لا تدع مجالاً لحل مشكلة القيم حلاً حقيقياً[1].

ويرى «برديائف» أن المجتمع من وجهة النظر الوجودية جزء من الشخصية، بحيث يصبح المجتمع مضموناً كيفياً تكتسبه الشخصية فى عملية تحقيق ذاتها، وهكذا تحتوى الشخصية على المجتمع، على الرغم من أنها لا تتوحد معه توحداً كاملاً؛ فثمة منطقة فى أعماق الشخصية لا يستطيع المجتمع أن ينفذ إليها على الإطلاق، والحياة الروحية للشخصية تمتنع على المجتمع، ولا يمكن أن تتحدد بواسطته؛ فهى الطريق الموصل إلى الإتصال الروحى ... إلى ملكوت الله؛ بيد أن بعض نواحى الحياة الروحية يمكن أن تجد لها تعبيراً فى أشكال إجتماعية، وهكذا يتجه الدين إلى أن يصبح ظاهرة إجتماعية؛ علماً بأن الشخصية لا يمكن أن تكون جزءاً من المجتمع، لأنها لا تستطيع سوى المشاركة فى الإتصال الروحى[2].

وإذا كانت أعمق أنواع العزلة تنبع من الوعى بالوجود فى العالم الإجتماعى المجرد، فإن الفردية والنزعة الإجتماعية عمليتان متكاملتان أكثر

---

(١) المرجع نفسه، ص: ١٦٤.

(٢) نفس المرجع والصفحة.

منهما متعارضتين[١]، كما أن للشخصية قيمة أسمى من قيمة الدولة، والأمة، والنوع البشرى أو الطبيعة؛ فهى بحق ليست جزءاً من ذلك كله[٢].

ويمكن القول بأن «الدولة» تمثل شكلاً متطرفاً من أشكال الإحالة المادية؛ فالدولة لا تستطيع أن تدخل فى اعتبارها سر الشخصية على حين تزعم أنها ترعى حقوقها؛ لأنها تنظر إلى الشخصبية بوصفها وحدة مجردة، لا حقيقة حية قائمة بذاتها.

وليست الدولة وجودية، ولا تتضمن عنصراً وجودياً كالعنصر الموجود فى فكرة «الوطن»، ولا تنبض بالدفء أو الحياة، ووظيفتها موضوعية صرف، وهى فى الواقع نقيض الإتحاد الروحى، والإتحاد الروحى لا يمكن أن يكون وظيفة الدولة، ووجوده دليل لاشك فيه على مقولة أخرى للقيم[٣].

ويعنى ما سبق أن الأخلاق عند «بردیائف» يجب أن تبدأ بمعارضة تحويل الإنسان إلى موجود اجتماعى[*]، فهذا التحويل يدمر حرية الروح والضمير، ويؤدى إلى طغيان المجتمع والرأى العام على الحياة الروحية للشخصية[٤].

ويمكن القول - بعبارة أدق - إن المصدر الأول للحياة الأخلاقية ليس إجتماعياً؛ وأن الفعل الأخلاقى هو أولاً وقبل كل شئ فعل روحى، وله مصدر روحى؛ فالضمير لا ينغرس فى الإنسان عن طريق المجتمع، على الرغم من أن

(1) The Ency. of Philosophy: «Beryaev», Vol. I, P. 286.

(2) Beryaev, N.: «The Destiny of Man», P. 55.

(٣) نيقولاى بردیائف: «العزلة والمجتمع»، ص: ١٦٥.

(*) Socialization.

(4) Berdyaev, N.: « The Destiny of Man», P. 58.

المجتمع يؤثر فعلاً على الضمير. المجتمع هو موضوع التقويمات الأخلاقية، وليس مصدراً لها، كما أن العادات والتقاليد والأعراف مصدرها اجتماعى، ولكنها ليست حقائق أخلاقية؛ فعلم الإجتماع يدرس المعتقدات والأحكام الإنسانية؛ ولكن لا يعرف شيئاً عن الحقيقة الأساسية الكامنة وراءها[1].

والشخصية ـ من جانبها ـ هى روح بطريقة متعينة، وتوجد فقط كأفراد إمكانيتهم القصوى يمكن تحقيقها عن طريق المجتمع[2].

(و) الشخصية والألوهية :

يرى «بردیائف» أن الشخصية تحقق نفسها عينياً عن طريق القيم الكيفية التى يتم التعبير عنها فى العلاقات القائمة بين جماعة أو أخرى فى المجتمع أو الأمة أو الإنسانية، ولكنها بوصفها صورة وشبيهة بالله، فإن لها قيمة أنطولوجية أعظم كثيراً من الحقائق فوق الشخصية التى تسود العالم الموضوعى.

وإذا كان أساس وجود الشخصية فى الولاء لفكرة قد تضحى بنفسها؛ وينبغى فى بعض الأوقات أن تضحى بنفسها فى سبيلها؛ فإنه لا ينبغى أن ننظر إلى الشخصية على أنها وسيلة خدمة فكرة ما؛ والفكرة يجب أن تكون وسيلة تُحقق الشخصية بواسطتها نفسها؛ وتنمو وترتقى إرتقاءً كيفياً، وفى تضحية الشخصية وتكريسها وموتها ـ إن اقتضى الأمر ـ من أجل فكرة، تؤكد الشخصية أعلى أنواع صحتها، وتكتسب التعبير الرمزى عن الأبدية، وهى تركز فى نفسها سر الوجود والخلق كله.

---

(1) Ibid., P. 59.

(2) The Ency. of Philosophy: «Beryaev», Vol. I, P. 286.

يقول «برديائف»:

« ... الشخصية تمثل أعلى مكان فى سلم القيم؛ غير أن قيمتها العليا تفترض مضموناً كافياً يتجاوزها، أو عنصراً أعلى من الشخص تكون بالنسبة إليه أكثر من مجرد أداة»[١].

ويستدرك «بردياثف» بأن «الله» الذى هو مصدر لكل قيمة لا يمكن أن يستخدم الشخصية باعتبارها وسيلة، وإذا كان العكس صحيحاً بالنسبة للمجتمع أو الأمة أو الدولة، فإن قواها المظلمة الشيطانية الكامنة فيها هى المسئولة[٢].

ويمكن القول بأن لكل شخصية - عند بردياثف - قيمة باطنية، وأن كل الناس سواء أمام الله، وكلهم مدعوون لاقتسام الحياة الأبدية والمشاطرة فى ملكوت الله، فالمساواة فى حالة الشخصية تقوم على أساس نظام تصاعدى للصفات الأصيلة المتنوعة[٣].

يتضح مما سبق أن وجود الله هو الشرط الضرورى لوجود القيم التى تجاوز الشخصية؛ فإذا لم يكن الله موجوداً كمصدر لهذه القيم، فإن الشخصية كقيمة لن توجد أيضاً، ولن يكون هناك سوى الفرد الخاضع للحياة الطبيعية الخاصة بالنوع. إذن «الشخصية» مبدأ أخلاقى، وعلاقتنا بسائر القيم تتحدد بالرجوع إليها[٤].

إن الشخصية فى حد ذاتها قيمة مطلقة وسامية، ووجودها يفترض مسبقاً وجود الله[٥]، ومن المستحيل أن نفهم الإله الشخصى بطريقة مجردة،

---

(١) نيقولا بردياثف: «العزلة والمجتمع»، ص: ١٦٠ - ١٦١.
(٢) المرجع نفسه، ص: ١٦١.
(٣) المرجع نفسه، ص: ١٥٥.

(4) Berdyaev, N.: «The Destiny of Man», P. 55.
(5) Ibid.

كما أنه من المستحيل أن يوجد الشخص وجوداً مطلقاً مكتفياً بذاته، فضلاً عن أنها خالقة القيم التى تفوق الشخصية، وهذا هو المصدر الوحيد لبنيتها الكلية، ووحدتها ودلالتها الأبدية(١).

تعقيـــب :

يمكننا ـ فى ضوء ما سبق ـ الإجابة عن السؤال الأساسى فى هذا الفصل: **ما حقيقة موقف برديانف الفلسفى؟ وما الأسس التى تقوم عليها ميتافيزيقاه الشخصية ؟**

أولاً ـ أما عن حقيقة موقف بردیانف الفلسفى فيمكن تناوله من نواح ثلاث:

(١) **الإشتراكية الشخصانية:**

وهى إشتراكية ذات طابع شخصى تهدف إلى تنظيم المجتمع على نسق تتوافر فيه الممكنات الكاملة للشخص، وتتوافر فيه أسباب التواصل والمودة بين الأشخاص، وهو تواصل يقوم على الحب لا على مجرد الإتصال بمقتضى الوظائف الإجتماعية، كما أنه يشمل الحياة بأسرها. وهذه الإشتراكية هى البديل للميتافيزيقا الطبيعية التى رفضها، لأنها تحرص على إحالة كل فكرة وكل عملية من عمليات الفكر إحالة موضوعية، كما أنها تعبر عن «**مثالية الحرية**» التى تعارض النزعة الطبيعية والمثالية الموضوعية، فضلاً عن أنها تعبر عن «**التعددية الواحدية**»، والإنسان نواة هذا المذهب بوصفه فرداً فريداً يحقق الإمكانيات بأن يتفاعل ويتواصل باستمرار مع الآخرين وبالله، وبذلك يصبح شخصية أى يملك مصيره، ويمارس نشاطه الإبداعى بلا توقف، علماً بأن أكمل شخصية عند «بردیائف» هى شخصية الله، وعبادته هى المشاركة الذاتية من قِبل الإنسان فى كل فعل خلاق.

(1) Ibid., P. 55 - 57.

(٢) **الفوضوية الميتافيزيقية الصوفية :**

وهى نفى كامل لكل ما يحد من حرية الفرد، أو إعدام لكل ما يعوق تدفق خياله الخلاق؛ فهى نظرية صوفية تبين حرية أولى هى حرية الله التى تقع فى العدم اللامعقول المتعطش للوجود، وتبين حرية ثانية يمارسها الإنسان وتشارك فى الحرية الأولى، وتبين حرية ثالثة هى مركب من الحريتين السابقتين، وتتحقق عندما تتجلى صورة الله فى الإنسان؛ فالحرية هى التصوف الفوضوى لله، والمسيحية عنده مسيحية «أخروية» هى بمثابة كشف عن العالم الآخر، وتحدث ثورة على المسيحية التاريخية التى تحاول أن تتكيف مع هذا العالم.

وهذا التصوف «كونى» ينتصر فيه الحب لله والحرية الإنسانية المبدعة؛ فالتجربة الروحية هى الأساس الصميم لهذا التصوف، وقوته المحركة هى الحرية؛ إستناداً إلى أن النزعة الروحية هى الأساس لكل موقف «برديائف» الفلسفى، وفيها اعتقاد بالواقع الأولى للروح على مستوى أعمق من التفكير النظرى ويسمو عليه.

وفى ضوء تلك «الفوضوية الميتافيزيقية» توصف فلسفة «برديائف» بأنها «**ماركسية مقلوبة**»؛ بمعنى أنها ترفض المادة، ولا ترتد إلى الحركة الجدلية التى جاءت عند هيجل كذلك، وبذلك تمثل فلسفته ثورة الروح المفارقة التى لا تكشف عن نفسها إلا فى لمحات خاطفة. وهو يعتقد فى القوة الخلاقة للروح، ويدعو إلى «تحول أخروى» هو دعوة لتغيير الإنسان والعالم بما فى ذلك من إحالة موضوعية.

ويلاحظ أن الإتحاد بين الإنسان والإله عند «برديائف» لا يهدف إلى فناء «الإنسانى» فى «الإلهى»، وإنما إتحاد فى محبة شخصية على أن يبقى الله

إلهاً، والإنسان إنساناً، إستناداً إلى أن أعمق مظهر فى الحياة الدينية هو الصلة المتبادلة بين الله والإنسان.

(٣) الطابع الوجودى :

ففلسفة «برديائف» تؤمن بأولوية الذات على الموضوع، وبالهوية بين الشخص العارف والشخص الموجود، وهو يرفض «الأنطولوجيا»؛ لأنه ينادى بأولوية الحرية على الوجود؛ فالإنسان بالنسبة إلى الوجود ليس حراً. وتعنى أولوية الحرية عند «بردیائف» أولوية الروح؛ فالإنسان من حيث الروح حر، وتتألف حرية الروح فى أن يكون الإنسان من الداخل نفسه.

و«بردیائف» «وجودى» لاهتمامه الأصيل والأساسى بالإنسان مما يؤدى حتماً إلى الإيمان بالله، ولاهتمامه بالإبداع، ولم يصرفه ذلك عن تشخيص داء العصر: تجريد الإنسان من إنسانيته، وإحلال الآلة محل الإنسان لإحراز التقدم، فاستحدثت الآلة والتقنية الحديثة فى نفس الإنسان تفككاً جرّده من ذاتيته، فأخضعه للآلة التى اخترعها، وصار يعانى من الإغتراب عن الآلة ومنتجها، كا انفصل عن الله، وانغمر فى الأشياء فيما يُسمى بالسقوط الوجودى.

ثانياً - وأما عن الأسس التى تقوم عليها ميتافيزيقا الشخصية عند «بردیائف» فتتمثل فى مفهومه عن الشخصية باعتبارها مقولة روحية، أو هى الروح وقد تحققت فى الطبيعة، فصاحب الشخصية له رسالة فى خدمة الإنسانية، وإذا كانت «الفردية» مقولة طبيعية بيولوجية، فإن «الشخصية» مقولة دينية روحية، والهدف عند «بردیائف» هو تأسيس نسق شخصى - وليس فردياً - للأخلاق.

والأسس التى تقوم عليها ميتافيزيقا الشخصية عند «بردیائف» هى على النحو التالى:

الأساس الأول : الأخلاق

ففكرة الشخصية تقع فى أساس الأخلاق، والشخصية هى القيمة الأسمى، ولا توجد بمنأى عن علاقتها بالله وبالآخرين وبالمجتمع الإنسانى؛ أما التمركز المطلق حول الذات فيدمر الشخصية.

الأساس الثانى : الحرية

فالشخصية الحرة الخلاقة هى محور مذهب «بردیائف»، والوجود الحقيقى هو وجود الشخصية الحرة؛ فالشخصية مثل أعلى يجاهد الإنسان طوال حياته فى سبيل تحقيقه. والشخصية لا يمكن أن تكون جزءاً من كل اجتماعى أو كونى؛ فهى حرة مستقلة ولا تكون أبداً أداة، ولابد كى تكتشف طبيعتها الإجتماعية الحقيقية ورسالتها أن يتحرر وجودها أو وعيها من الضغوط الإجتماعية، وتأثير التصورات النوعية الكلية.

الأساس الثالث : الروح

فالشخصية وحدة معقدة تشمل النفس والجسم والروح، وهى تقابل عالم الأشياء والظواهر الطبيعية، وتفترض ما فوق الشخصى أو ما فوق الطبيعى، لأنها تتصل بالله اتصالاً حميماً، ولا يمكن أن توجد إلا من أجل قوة عليا، كما أن لها صورة، أى شكلاً عينياً، وهذه الصورة تعبير عن كل، وليست جزءاً على الإطلاق بالنسبة للمجتمع إلا عندما تتحول تحولاً موضوعياً.

أما عن المعركة التى يخوضها الفرد من أجل الشخصية فهى معركة «روحية»، وفيها يدخل بطريقة لا مفر منها فى صراع مع المجتمع؛

فالشخصية من الناحية الميتافيزيقية موجود اجتماعى، فضلاً عن أن الشخصية خالدة، فريدة، ومع ذلك تتغير تغيراً خلاقاً؛ لأنها فى حاجة إلى الزمن لتحقيق كل إمكانياتها إلى أقصى درجة، إستناداً إلى أن الشخصية هى التحقق الأقصى لماهية الروح.

الأساس الرابع: النزعة الارستقراطية

وتقتضى أرستقراطية الشخصية الإختيار، وتحقيق مستوى كيفى معين يمكنها من أداء رسالة معينة وهدفها فى الحياة عن طريق ما تتصف به من قوة خلاقة.

وهذه النزعة الأرستقراطية تعبير عن حياة الإنسان الباطنية، وهى قبل كل شئ تشير إلى الكرامة الإنسانية التى لا تنفصل بحال عن صفات الشخصية.

الأساس الخامس: النزعة الاجتماعية

فالشخصية عند «بردیائف» إجتماعية من الناحية الميتافيزيقية، ومع ذلك فهى لا تنتسب إلا جزئياً لأى مجتمع أو دولة أو طائفة أو حتى الكون، والشخصية توجد على مستويات متعددة لأنها تتصف بالشمول. والشخصية جزء من الجماعة، والجانب الإجتماعى من الإتصال الروحى محور إهتمام الشخصية التى خرجت من عزلتها، كما أن تحقيق الشخصية لذاتها يفترض الإتصال الروحى؛ أما مضمون الشخصية ورسالتها فهما إجتماعيان والتحديد الإجتماعى لهما يأتى من الداخل.

إن المجتمع من وجهة النظر الوجودية جزء من الشخصـ[illegible] وهو مضمون كيفى تكتسبه الشخصية فى عملية تحقيق ذاتها، وهى لا [illegible]ـد مع المجتمع

تماماً؛ فثمة منطقة فى أعماقها لا يستطيع المجتمع أن ينفذ إليها تماماً؛ أى أن الحياة الروحية للشخصية تمتنع على المجتمع، وقيمتها أسمى من قيمة الدولة والأمة والنوع البشرى أو الطبيعة.

إذن، الشخصية روح بطريقة معينة، وتوجد فى صورة أفراد يمكن أن تتحقق إمكانياتهم القصوى من خلال المجتمع.

الأساس السادس: الألوهية

فوجود الله شرط ضرورى لوجود القيم التى تجاوز الشخصية، وإذا لم يكن الله موجوداً كمصدر لهذه القيم، فإن الشخصية كقيمة لن يكون لها وجود، ومن المستحيل أن نفهم الإله الشخصى بطريقة مجردة، كما يستحيل أن يوجد الشخص وجوداً مطلقاً، مكتفياً بذاته؛ فضلاً عن أن الشخصية عند «بردیائف» خالقة للقيم التى تفوق الشخصية، وتضفى عليها دلالتها الأبدية.

الفصل الثانى

المفارقة فى ميتافيزيقا الحرية والإبداع عند برديائف

- تمهيــــد.

(أولاً) سمات الإبداع الإنسانى.

(ثانياً) سمات الحرية الإنسانية.

(ثالثاً) الطابع الإشكالى للحرية والإبداع.

- تعقيب: معانى المفارقة فى ميتافيزيقا الحرية والإبداع الإنسانى.

تمهيـــد ...

دافع «بردیائف» أحرّ دفاع عن النزعة الشخصية - كما سبق بيانه - وآمن بالأهمية العظمى للشخص الإنساني في مقابل كافة المظاهر اللاشخصية وفوق الشخصية للعالم الموضوعي؛ تلك المظاهر التي تهدد دائماً بتحطيم الإنسان، ولم يكن يبتغي من وراء ذلك الإفلات أو العزوف عن تلك المظاهر[1]؛ بل تأسيس ميتافيزيقاه في الإبداع والحرية.

يقول «بردیائف»:

« ... والحق أنني أعشق الحرية فوق كل شئ آخر ... ومنشأ الإنسان من الحرية ومرجعه إليها ... الحرية هي المصدر الأولى للوجود وشرطه. ولقد وضعت "الحرية" بدلاً من "الوجود" في أساس فلسفتي ... إن سر العالم يكمن في الحرية، وقد أراد الله الحرية، والحرية هي منشأ المأساة في العالم. الحرية في البدء والنهاية ... وأستطيع أن أقول إنني عكفت طيلة حياتي على صياغة فلسفة من الحرية، وكان يحركني إعتقاد أساسي ألا وهو أن الله حاضر حضوراً حقيقياً وفاعلاً في الحرية وحدها، ويجب أن نعترف بأن الحرية هي التي تملك وحدها صفة مقدسة؟ بينما ينبغي أن تُلغى جميع الأشياء التي أضفى عليها الإنسان منذ فجر التاريخ طابعاً مقدساً »[2].

الحرية - عند بردیائف - هي أولاً وقبل كل شئ الشعور بالإستقلال، وهي المبادأة الخلاقة، وواقعها لا يعتمد على أي معيار، وممارستها ليست مجرد إختيار بين الخير والشر باعتبارهما شيئين يقفان إزائي[3].

---

(١) نيقولاي بردیائف: «الحلم والواقع»، ص: ٢٨٨.
(٢) المرجع نفسه، ص: ٥٧.
(٣) المرجع نفسه، ص: ٦٢.

ويمكن القول بأن الحرية ـ عند برديائف ـ لا تنفصل عن مشكلة الإنسان والإبداع الإنسانى، يقول فى ذلك:

« ... لقد كنت أعتقد دائماً أن الحرية فى الله هى الحرية، هى الإنطلاق الذى لا يكبله عائق، هى الفوضى بالمعنى الحقيقى لهذه الكلمة »(١).

إذن مشكلة الإبداع ومشكلة الحرية صنوان عند «برديائف»، وذلك لأن فعل الإنسان الخلاق، وظهور أشياء جديدة وقيم جديدة فى العالم أمر لا يمكن تصوره بالنسبة للوجود الإنسانى الخاضع لكل أنواع التحديد من سببية وغيرها.

يقول فى نص هام له:

« ... والخلق لا يمكن أن يقوم إلا على الحرية التى لا يحددها شئ، حتى ولا الوجود نفسه، ومنبع الحرية كامن فى خواء العدم »(٢).

والحرية ـ كما يتضح مما سبق ـ لا محددة ولا معلولة ولا مبرر لها؛ إنها حركة لا سبيل إلى تعقبها أو تحديدها أو التنبؤ بها تسير من الداخل إلى الخارج، والخلق بهذا المعنى خلق من لاشئ، وبدون مثل هذه الحرية يكون الإبداع مجرد إعادة توزيع العناصر المعطاة التى يتألف منها العالم، ويكون ظهور أى شئ جديد أصيل مجرد وهم خالص(٣).

أما عن السؤال الأساسى الذى يدور حوله هذا الفصل ونحاول الإجابة عنه فهو كما يلى:

« ما معانى المفارقة فى ميتافيزيقا الحرية والإبداع عند برديائف؟ »

---

(١) المرجع نفسه، ص: ٦٣.
(٢) المرجع نفسه، ص: ٢١٥.
(٣) المرجع نفسه، ص: ٢١٦.

(أولاً) سمات الإبداع الإنساني:

يمكن إيجاز سمات الإبداع الإنساني عند بردیائف فيما يلي:

السمة الأولى: الإبداع الإنساني مطلب من جانب الإنسان والله

يقول «بردیائف»:

« ... علينا أن نضع فى أذهاننا أن الإبداع الإنسانى ليس مطلباً أو حقاً من جانب الإنسان، بل مطلب الله ودعوته للإنسان؛ الله ينتظر فعل الإنسان الخلاق، وما هو حق بالنسبة لحرية الإنسان، يصدق أيضاً على قدرته الخلاقة؛ ذلك أن الحرية هي أيضاً نداءات الله للإنسان، وهى واجب الإنسان إزاء الله »[1].

يتضح مما سبق أن الإبداع مسألة على الإنسان أن يكشف عنها، والله يتوقع أن ينطق بها الإنسان؛ فالإنسان ـ على حد تعبير بردیائف ـ يتجاسر فيخلق، ومثل هذه الجسارة والقدرة الخلاقة علامة على تحقيق الإنسان لإرادة الله[2].

وبردیائف بذلك يريد للإنسان أن يتحرر من كل عبودية: عبودية الماضى والمستقبل؛ العبودية للعالم الخارجي وللذات، كما يهدف إلى يقظة طاقته الإبداعية التى هى فى النهاية تحرر داخلي، وهى مصحوبة بالإحساس بالحرية.

---

(١) نيقولاى بردیائف: «الحلم والواقع»، ص: ٢١١.
(٢) نفس المرجع والصفحة.

يقول برديائف:

« ... *الإبداع هو طريق التحرر* »(*)[1]، والتحرر لا يمكن أن يحدث في فراغ داخلي، وهو ليس تحرراً من شيء ما فقط، وإنما تحرر من أجل شيء ما، وهذا هو الهدف من الإبداع، فلا يمكن أن يكون الإبداع بلا هدف أو موضوع؛ إنه صعود ascent ويفترض مسبقاً الأعالي[2].

المبدع - عند برديائف - ليس عبداً ولا سيداً؛ إنه من يعطي ويهب بوفرة أو بسخاء(*)، وحيثما توجد روح الإله توجد الحرية، وحيث توجد الحرية، توجد روح الإله والنعمة الإلهية(**).

(*) « ... Creativeness is the way of liberation».

(1) Berdyaev, N.: «The Destiny of Man», P. 147.

(2) Ibid., P. 147.

(*) تأثر «برديائف» بفكرة الإنسان المبدع عند نيتشه؛ فالمبدع عند نيتشه هو صاحب الذوق الممتاز؛ ذو شخصية بحاثة دوماً، ولم تكن هذه الشخصية عامة يوماً. ولم يكف نيتشه عن الإشادة بالسنن الجديدة، فأعظم الحادثات هي تلك التي تدور حول موجدي النظم الجديدة.

(Cp.: Nietzsche, F.: «Joyful Wisdom», trans by Common, Th., Fredrick Ungar Publishing Co., U.S.A., 1960, P. 109.

وأنظر أيضاً: فريدريش نيتشه: هكذا تكلم زرادشت، جـ ٢، «الحادثات الجسام»، ترجمة فليكس فارس، دار القلم، بيروت، ١٩٧٩، ص: ١٥٩ - ١٦٠.

(**) « ... Where the Spirit of God is, there is liberty, ... Where there is liberty, there is the Spirit of God and grace ».

(Cp.: Berdyaev, N.: «The Destiny of Man», P. 148.

ويرى «بردیائف» - أن «النعمة الإلهية» تؤثر على التفاعل مع الإنسان الحر؛ أما العقل الخاضع أو الطبيعة العبودية فلا يمكنها تلقى النعمة، وهى بدورها لا تؤثر فيها[1].

السمة الثانية: الإبداع الإنسانى يفترض مسبقاً الحرية :

يقول «بردیائف»:

« ... يشبه إبداع الإنسان الإبداع الإلهى؛ ولكن الإله لا يحتاج إلى أى مادة فى عملية الخلق؛ بينما يحتاج الإنسان تلك المادة؛ فالنحات يصنع تمثالاً من المرمر وبدونه، أى بدون المادة لا يمكنه أن يبدع، وهو يحتاج إلى المادة فى كل ما يبدعه ».

ويعنى ذلك أن الفكر الإبداعى لدى الإنسان يحتاج إلى مادة العالم، وبدونها يكون معلقاً فى الفراغ، مما أدى إلى الإعتقاد السائد بأن الإبداع الإنسانى لا يكون أبداً من العدم؛ ولكن المفهوم الإبداعى الأصلى لا يعتمد على أى مادة؛ إنه يفترض مسبقاً الحرية، وينشأ من الحرية.

يقول «بردیائف» فى ذلك:

« ... العمل الإبداعى الأصيل يشتمل دائماً على عنصر من الحرية وهى "العدم" الذى يتم إبداع ما هو جديد، وما لم يوجد بعد من خلاله »[2].

ويتضح من ذلك أن المعرفة الإبداعية تفترض مسبقاً دائماً العالم المخلوق فعلاً، وظلام اللاوجود. الفعل الإبداعى هو من ثم استمرار لإبداع

---

(1) Ibid., P. 148.

(2) Ibid., P. 66.

العالم، ويعنى المشاركة فى الإبداع الإلهى، أو إستجابة الإنسان لنداء الله، ويفترض ذلك مسبقاً الحرية التى هى أسبق من الوجود[1].

الإبداع هو نمو، إضافة، وصنع ما هو جديد، وما لم يوجد فى العالم من قبل.

ومشكلة الإبداع هى التساؤل عما إذا كان تحقيق شئ ما جديد تمام الجدة أمراً ممكناً، إستناداً إلى أن الإبداع من حيث معناه هو إيجاد الشئ من العدم[*]، فضلاً عن أن العدم يصبح وجوداً. الإبداع يفترض مسبقاً اللاوجود، إنه طفل الحرمان والوفرة؛ وهو الإفتقار إلى القوة بل وفرة القوة[2].

يقول برديائف فى ذلك:

« ... الإبداع هو أعظم أسرار الحياة؛ سر ظهور ما هو جديد مما لم يوجد أبداً من قبل، ولا يمكن استنتاجه من أى شئ آخر. الإبداع يفترض مسبقاً العدم الذى هو مصدر الحرية التى توجد مسبقاً فى الإنسان »[3].

والإبداع لا يصدر إلا عن الحرية؛ لأن هذه الحرية وحدها هى التى تمكن «ما هو جديد» من الوجود، وبذلك فالإبداع هو الإنتقال من عالم اللاوجود إلى عالم الوجود.

---

(1) Ibid.

(*) «bringing forth out of nothing».

(2) Ibid., P. 126.

(3) Ibid., P. 126 - 127.

أشار «برديائف» إلى أن الإبداع من حيث طبيعته الحقيقية يتضمن العبقرية في الجانب الإبداعي من الإنسان؛ هذا الجانب مرتبط بالعبقرية لأنه صورة من الإبداع الإلهي الخالق، إستناداً إلى أن العبقرية في الإنسان إبداع داخلي يميز الشخصية الإنسانية ككل، ويميز ما تقوم به من نشاط روحي أصيل[1].

السمة الثالثة: الإبداع الإنساني محدود

يقول «برديائف»:

« ... ولكن هناك حدود للإبداع الإنساني الذي يتميز أساساً عن إبداع الإله؛ فالإنسان لا يمكنه خلق موجود حي، وإذا استطاع أن يقوم بذلك، فلن تكون هذه الموجودات من خلق الله، ولن تكون صورة مقدسة »[2].

إذن هناك حقيقتان يمكن تأكيدهما عن الشخصية: مبدأ الخلق والميلاد؛ «الخلق» يختلف عن الميلاد؛ فالميلاد نتيجة للخلق الذي يتم من جانب الإله وليس الإنسان.

ويرى «برديائف» أن عنصر الذكورة إبداعي بصفة أساسية، وأن العصنر الأنثوي يهب الميلاد، ولا يمكن فصلهما في عملية التوالد أو الميلاد بعضهما عن البعض الآخر؛ إنهما يتفاعلان ويتكاملان، والمرأة هي ملهمة الرجل من أجل الإبداع.

أما الأمومة كقيمة أبدية، فهي ليست فقط مبدأً لحفظ النوع، وإنما مبدأ للحماية والإهتمام، والحفاظ، وفي هلاكها هلاك للعالم؛ فالأم لا تهب الميلاد

---

(1) Ibid., P. 127.

(2) Ibid., P. 66.

فقط للموجودات، وإنما تشع أيضاً بالقوة والدفء لتشمل المخلوقات البائسة الملقى بها في هذا العالم بالدفء والرعاية[1].

وإذا كانت الشخصية الإنسانية من خلق الله في الأبدية، فهي تولد عن طريق الإنسان في الزمان عن طريق الأم التي تهب الميلاد وليس الخلق؛ والأم مثلها في ذلك مثل الأرض تلد ولكنها لا تخلق[2].

السمة الرابعة: الإبداع الإنساني واقعة مركبة :

ذهب «برديائف» إلى أن الإبداع «واقعة مركبة» تفترض مسبقاً حرية الإنسان الأولية، وتفترض ثانياً الهبات التي يمنحها الخالق للإنسان المبدع، كما تفترض ثالثاً العالم بوصفه مجالاً لنشاط الإنسان.

إذن هناك عناصر ثلاثة في الإبداع الإنساني: عنصر الحرية، بمعنى إبداع ما هو جديد، والهبات المرتبطة بها، ومادة العالم المخلوق التي يستند إليها الإنسان في عملية الإبداع[3].

ويعني ذلك أن الفعل الإبداعي يصدر عن العدم، وهو من طبيعة الزواج، حيث يتضمن دائماً لقاءً بين عناصر مختلفة، ونحن نستخدم مادة الإبداع الإنساني من العالم الذي خلقه الله، وذلك في مجالات الفن، والمخترعات، والإكتشافات، وفي الإبداع المعرفي والفلسفي الذي يفترض مسبقاً وجود العالم الذي خلقه الله.

ويترتب على ما سبق أن للإبداع جانبين مختلفين يمكن وصفهما بطريقة مختلفة وفقاً للجانب الذي نعايشه: الجانب الداخلي والجانب الخارجي؛

---

(1) Ibid., P. 67.

(2) Ibid., P. 66.

(3) Ibid., P. 127.

الداخلى هو الفعل الإبداعى الأول الذى يقف فيه الإنسان وجهاً لوجه أمام الله. والفعل الإبداعى الثانى هو الذى يواجه من خلاله الآخرين والعالم؛ علماً بأنه فى الفعل الإبداعى الداخلى الذى يقف فيه الإنسان فى مواجهة الله لا تحده المؤثرات المجتمعية[1].

السمة الخامسة: الإبداع الإنسانى والتأكيد على قيمة الفرد

يقول «برديائف»:

« ... تؤكد أخلاق الإبداع على قيمة الفرد والمتفرد[*] وتلك ظاهرة جديدة فى عالم الأخلاق »[2].

يرى «برديائف» أن الأخلاق قد أدركت ـ بصعوبة بالغة ـ قيمة الفرد؛ كما أن الأخلاق المسيحية لم تعرف لزمن طويل دلالة الفردية، وأدركت الحياة الخلقية بوصفها أخلاقاً خاضعة لقانون كونى.

والإعتراف بالأولوية المطلقة للحرية لا يشير إلى التوكيد الفردى للذات. والواقع أن حرية الروح لا تمت بصلة إلى النزعة الفردية؛ فأن يكون المرء حراً ليس معناه أن يكون معزولاً؛ بل أن ينطلق من خلال العقل الخلاق إلى تمام الوجود وكليته[3]، ولا يمكن النظر إلى «الإتحاد المسيحى الحر» أو الـ Sobornost على أنه يتضمن سلطة خارجية؛ إذ أن الأولوية المطلقة تنتمى هنا أيضاً وفى كل لحظة إلى الحرية[4] على حد تعبير «برديائف».

(1) Ibid., P. 128.

(*) «... The ethics of creativeness affirm, the value of the unique and the individual».

(2) Ibid., P. 134.

(٣) نيقولاى برديائف: «الحلم والواقع»، ص: ٦٤.

(٤) المرجع نفسه، ص: ٦٣ ـ ٦٤.

ومن ناحية أخرى، فلا يمكن تصور «الخلاص» عند «برديائف» إلا فى صحبة البشرية جمعاء، وينبغى أن ننظر إلى «الإتحاد المسيحى الحر» على أن له نتائج أخروية كما أن له نتائج كنسية.

يقول «برديائف» فى ذلك:

« ... ولم أستطع أن أقبل إطلاقاً أن الله أقل منى شفقة ورحمة، أنا الإنسان الناقص الخاطئ »[1].

(ثانياً) سمات الحرية الإنسانية :

فى ضوء ما سبق عن حقيقة موقف «بردیائف» من الإبداع الإنسانى، يمكن إيجاز أهم سمات الحرية الإنسانية ـ وهى التى ترتبط بالإبداع أوثق إرتباط ـ فيما يلى:

السمة الأولى: الحرية أسبق من الوجود

يقول «بردیائف» :

« ... أنا لا استعمل كلمة الحرية بمعنى حرية الإرادة(*)؛ بل بمعنى أعمق من ذلك كثيراً، بالمعنى الميتافيزيقى. الحقيقة يمكن أن تجعلنى حراً؛ ومع ذلك فأنا استطيع أن أقبل الحقيقة من خلال الحرية وحدها فقط »[2].

ويرى «بردیائف» أننى لا أستطيع أن أقول إننى «إكتسبت» الحرية أو تجربة الحرية؛ فالحرية واقع أولى مبدئى، وهى الشئ القبلى فى الوجود،

---

(١) المرجع نفسه، ص: ٧٥.

(*) Free-Will.

(٢) نيقولاى بردیائف: «الحلم والواقع»، ص: ٥٨.

وفكرة الحرية تشير إلى شئ أكثر أساسية من الكمال نفسه، مادامت الحرية هى مفتاح الكمال، وفى غيابها يقلب الكمال إلى قهر وعبودية[1].

إن فلسفة «برديائف» فلسفة حرية؛ فالله خلق الموجودات من حرية أولية لا معقولة، ثم وُجدت الحرية المعقولة بقيام الأخلاق وإدراك الواجب، وهناك ثالثاً الحرية التى قوامها حب الله، وتتشكل فكرة الحرية عند «برديائف» فكرته عن الله؛ فطالما أن الله قد خلق فى حرية من العدم؛ فإنه قد ترك الموجودات توجد من هذا الأساس العدمى دون تدخل منه[2].

ومن ناحية أخرى، فالإنسان ذات؛ ولكن ليست كل ذات شخصية؛ فالذات لا تكون شخصية إلا عندما تفعل فى حرية لتحقق نفسها، وليس لتحقيق أهداف مجردة أو مفروضة عليها. والمجتمع الحقيقى هو المجتمع الذى يهيئ للأفراد فرص تحقيق أنفسهم ليصبح كل منهم «شخصية»[3]؛ بحيث يظل كل منهم قادراً على الإبداع يستلهم فى ذلك الروح الحرة التى تعبر عن نفسها بالنوازع الخلاقة، وبواعث الحب والعطف[4] كما سيأتى بيانه تفصيلاً.

السمة الثانية: الحرية طاقة إبداعية وإمكان غير موضوعى

يقول «برديائف» :

« ... والأنا ـ قبل أى إحالة موضوعية ـ ذات طبيعة وجودية، ومعناها مرادف للحرية ... فالأنا ظاهرة وجودية وليست ظاهرة طبيعية ... (كما أن) مولد الوعى حدث هام فى مصير الأنا؛ وما

---

(١) المرجع نفسه، ص: ٥٩

(٢) عبد المنعم الحفنى: «موسوعة الفلسفة ...»: برديائف، جـ ١، ص: ٣٦٠.

(٣) المرجع نفسه، ص: ٣٥٨.

(٤) نيقولاى برديائف: «العزلة والمجتمع»، ص: ٩.

فى هذا الوعى من وحدة عرضة للانقطاع السريع، والأنا تتهددها العزلة، ولكنها تحاول باستمرار أن تعيد تكاملها، وأن تتغلب على عزلتها، وتطور "الأنا" فى طريق طويل من الحرية »(١).

يصف «برديائف» الحقيقة القصوى للحرية بأنها دينامية، وغير موضوعية، وغير محددة؛ والحرية ليست سوى «الطاقة الإبداعية» لكل ما يصدر عن «الشخصية» من أفعال؛ كما أن الحرية «إمكانية وجود»، بمعنى أنها الأساس السلبى الأساسى لتحقيق الجوانب الإبداعية فى الوجود الإنسانى.

ولما كان الوجود الإنسانى الفعلى متميزاً عن الوجود الممكن للإنسان؛ ذلك الوجود غير المحدد، فإنه لابد من وجود فعل إبداعى أساسى هادف يحدد هذه الإمكانية الخالصة(*)؛ إنه الله. ومن خلال الله تتحدد الإمكانية، ويمكن الحديث عن الإتجاه إلى الحرية التى سوف تصير أو الحرية المرتبطة بالغاية الكونية، وبمقدار ما تحقق هذه الغاية تجسيداً وجودياً؛ فإن الإله الخالق هو الذى يضفى القيمة على الوجود من العدم(**) أى من الحرية(٢).

يترتب على ذلك أن كل القيم الإيجابية يمكن تفسيرها بوصفها كموناً للإله، وفى المقابل فإن كل الشرور وألوان الإحباط ما هى إلا إمكانيات لم تتحقق، علماً بأن المصطلح الذى أطلقه «برديائف» على العملية الإبداعية هو «الروح»(٣).

---

(١) المرجع الأخير، ص: ٨٩ ـ ٩٠.

(*) Pure Potentiality.

(**) being ex nihilo.

(2) The Ency of Philosophy, Vol. I, P. 286.

(3) Ibid.

ويمكن القول بأن النظرية الأخلاقية عند «برديائف» تؤكد على الحرية والإبداع، وترفض كل الأخلاق النفعية(*) بما فيها من غايات ثابتة، وذلك من أجل «أخلاق روحية»(**) يصبح التمييز فيها بين الغايات والوسائل تجريداً زائفاً.

يرى «برديائف» أن الإنسان حر ليس فقط في أن يتصرف بأسلوب أخلاقي أو لا أخلاقي؛ وإنما أيضاً في أن يقرر لنفسه ما هو أخلاقي أو لا أخلاقي[1].

السمة الثالثة: الحرية تمرد الروح والشخصية :

ميز «برديائف» بين معنيين للحرية: الحرية كوسيلة، والحرية كغاية: الأولى يقصد بها تصريف المرء لشئونه وحياته الخاصة، والإختيار بين الخير أو الشر حسب إدراكه، والثانية تحرير المرء من العالم الموضوعي من أجل ما هو أسمى؛ الأولى تنسجم مع قولنا إن الإرادة حرة، والثانية توائم قول الإنجيل: «*تعرفون الحق، والحق يحرركم*»[2].

والحق أن الإنسان يلجأ إلى طرق كثيرة لاستعباد نفسه، ويندر أن يسلم بعبوديته، وتحقيق إمكانيات الإنسان متوقف على حريته؛ ولكن تحقيق الحرية يستلزم محاولة بطولية، وجهداً، ومعركة، وقبولاً لمأساة الحياة، وصبراً على آلامها. وهو يحتقر الآداب القائمة على طلب المتعة ونشدان اللذة، ويرى أن معناها قبول لون من شر أنواع العبودية، وليس في استطاعة الإنسان أن يحقق وجوده الكامل الحر[3] بصورة تامة.

(*) Utilitarian moralities.

(**) Spiritual moralities.

(1) The Ency. of Philosophy: «Berdyaev», Vol. I, P. 287.

(٢) د. آلان: «أعلام الفكر الأوروبي» ـ تلخيص حبيب سعيد، ، ص: ٧٥.

(٣) نيقولاي برديائف: «العزلة والمجتمع»، ص: ٧.

يدعو «برديائف» إلى التمرد على العالم الموضوعى ونظامه المذل، وتمرده هو «تمرد الروح والشخصية»، على العنصر الجماعى الذى يتحدى الروح والشخصية. فالروح هى الحرية، والحرية هى الروح، ومسألة التمرد مرتبطة إرتباطاً وثيقاً بمسألة الحرية؛ التمرد ينطوى على ميل شديد إلى الحرية، ويستغل عنصره العنيف فى تحطيم العبودية والإضطهاد ... «*إن التمرد - على حد تعبير برديائف - لا يسوى أية قضية؛ لكنه يستطيع أن يلعب دوراً عظيماً فى تحرير الإنسان* »[1].

ويرى أن أساس المعرفة بالله والإيمان به هو إدراك سر الله الذى يختبر ويطهر أفكارنا كلها عنه، وينبغى على كل إنسان أن يكون متمرداً؛ أى أن يكف عن إحتمال العبودية فى أية صورة من صورها.

يقول فى ذلك:

« ... *الإنسان عنيف فى تمرده، وقادر على الإستماتة بجسارة عظيمة فى حرب الأفكار*»[2].

وإذا كان التمرد يميز الإنفصال الفطرى وعدم التكيف مع العالم الموضوعى «للروح الحرة»، فإنه يتضمن عنصراً أخروياً قوياً، ونفوراً من النماذج الثابتة والعادات والتقاليد فى الحياة الإنسانية، ورغبة فى أن تفسح المعايير التقليدية للحق مكاناً آخر الأمر للكشف عن الحق نفسه[3].

---

(١) نيقولاى برديائف: «الحلم والواقع»، ص: ٦٦.
(٢) المرجع نفسه، ص: ٦٧.
(٣) نفس المرجع والصفحة.

السمة الرابعة: الحرية روحية فى جوهرها

والحرية عند «برديائف» قوة دافعة، وتسعى دائماً للتعبير عن نفسها؛ ولكن تتعرض حتماً لأخطار جسام؛ الحرية روحية فى جوهرها؛ ولكن لابد أن تدخل إلى العالم الذى نعيش فيه، وتتكيف وفق مقتضيات الحياة العملية[1].

وقد يكون الشعور بالخطيئة الأصلية(*) مرحلة فى الطريق نحو التجديد الروحي والإستنارة؛ بيد أنه قد يكون أيضاً نذيراً بظلمة لا مهرب منها، ولن يكون ثمة إبداع واستنارة، إذا انحطت الحياة إلى مجرد الشعور ببؤس الإنسان وخلاصه الممكن، وإذا كان للتجديد الروحى أن يتم، فينبغى أن يتحول الشعور بالخطيئة إلى تجربة أخرى أكثر من ذلك سمواً[2].

ويرى «برديائف» أن قضية الشخصية تحرير الإنسان من حالة العبودية، وخصوصاً من حالة العبودية الطبيعية التى يرسف فى أغلالها؛ فقد كان الإنسان عبداً للطبيعة، ثم أصبح عبداً للدولة أو الأمة أو الطبقة؛ ثم أصبح أخيراً عبداً للتكنولوجيا أو للمجتمع المنظم، علماً بأن تحقيق الإنسان لذاته يواكب تحرره من كل عبودية، وسيطرته على العالم الموضوعى[3].

وتبقى «الحياة الروحية» هى أهم الأهداف عند «برديائف»، ويريد أن يخضع النظم السياسية للمبادئ الروحية؛ فالروح تسعى دائبة للتعبير عن

(١) د. آلان: «أعلام الفكر الأوروبى»، تلخيص حبيب سعيد، ص: ٧٦.

(*) Original Sin.

(٢) نيقولاى برديائف: «الحلم والواقع»، ص: ٢١٠ - ٢١١.

(٣) نيقولاى برديائف: «العزلة والمجتمع»، ص: ١٧٨ - ١٧٩.

نفسها فى عالم الزمان والمكان والعلاقات الإنسانية، ولكنها فى أكثر الأحيان لا تحقق إلا النذر اليسير من أهدافها؛ حيث تتحجر وتستعبدها النظم والمؤسسات(١).

ويرى «برديائف» أن نظريات العبودية التى تشوه المسيحية تؤسس مفهومها لا على النعمة والحرية، وإنما على مفهومى السيد والعبد، وعلى طغيان الأسرة والمجتمع والدولة؛ فهم جميعاً ينادون بالإرادة الحرة، ولا هدف لهم إلا حثها على المزيد من الطاعة والخضوع.

فالإبداع - كما يرى «برديائف» - هو القوة المباركة(*) الذى يحرر الشخص من الخوف، ومن القانون، ومن الشعور بالانقسام الداخلى(**)(٢).

ويبدو أن الإعتراف بأن الحرية تضرب بجذورها فى العدم أو اللاوجود معناه الإعتراف بسر الحرية اللامعقول؛ فليس من الممكن أن تعبر أية تصورات عقلية عن هذا السر؛ إذ أن التصورات تتعامل مع ما هو موجود فعلاً، وتتوقف عليه؛ ولذا فهو ليس ميسراً إلا للتجربة الروحية فحسب(٣).

(ثالثاً) الطابع الإشكالى للحرية والإبداع :

يقول «برديائف»:

« ... ليست الحرية تصوراً استاتيكياً ثابتاً؛ بل هى واقع حى يمكن معرفته ديناميكياً من خلال ممارسته ومعاناته. وهناك منطق جدلى

---

(١) د. آلن: «أعلام الفكر الأوروبى»، تلخيص حبيب سعيد، ص: ٨٣.

(*) gracious force.

(**) inner dividedness.

(2) Berdyaev, N.: «The Destiny of Man», P. 148.

(٣) نيقولاى برديائف: «الحلم والواقع»، ص: ٢١٦.

للحرية يتكشف فى مصير الإنسان ومصير العالم، ومن الممكن أن تنقلب الحرية إلى ضدها، وتؤدى إلى الطغيان المقيت»[١].

يتضح من النص السابق الطابع الإشكالى للحرية عند «برديائف»، ويمكن توضيحه من خلال الجوانب الستة التالية: فالحرية (أولاً) من خلقى الخاص، وهى خلق للخير والشر، وقد يؤدى شرط الإختيار نفسه إلى الإحساس بالكبت وعدم الحسم أو إلى اختفاء تام للحرية من جانب الإنسان، علماً بأن التحرر لا يأتى إلا مع الاختيار[٢] وينبغى أن يتولد كل ما فى الحياة الإنسانية عن الحرية، وأن يمر خلال الحرية ... ومن الممكن أن نرى المعنى الحقيقى للسقوط عند الإنسان **Fall** فى الرفض الأولى للحرية[٣].

ويرى «برديائف» أن الحرية لا تعنى فقط حرية الإختيار؛ ولكنها تعنى الإختيار ذاته، ولا يمكن أن تكون الحرية مجرد دفاع صورى عن الذات؛ وإنما يجب أن تؤدى إلى النشاط الخلاق.

كما يرى أن الإنتقال من الحرية الصورية إلى الحرية الحقيقية لا يمكن تجنبه، وعن طريق هذه الحرية الحقيقية يتغير شكل المجتمع بصورة خلاقة، والتحول إلى الحرية الحقيقية والخلاقة لا يعنى حقوق المواطن، وإنما حقوق الإنسان بوصفه موجوداً يستمد جذوره من النظام الروحى للمجتمع[٤].

---

(١) المرجع نفسه، ص: ٦٢.
(٢) نفس المرجع والصفحة.
(٣) المرجع نفسه، ص: ٥٩.
(4) Berdyaev, N.: «The Fate of Man in the Modern World», Trans. From the Russian by Lourie, D. A., Paper backs, A.A., the Uni. Of Michigan Press, U.S.A., 1961, P. 46.

ويبدو أن كل مجتمع منظم أو في سبيله إلى التنظيم - في رأى برديائف - معادٍ للحرية، وميال إلى إنكار الشخصية الإنسانية، وهذا ناجم عن تزييف قاتل للوعى الإنساني؛ تزييف يضلله إختلاط فى سلم القيم[١].

أما عن «الإبداع» فهو ضرورى لملكوت الله، وللفعل الإلهى فى العالم؛ وضرورى للإنسان المبدع بمقدار ما يبرر ما يقدمه من إنجاز؛ فالإبداع الإنساني معناه إنتقال عقل الإنسان إلى مجال آخر من الوجود، فتحيا النفس فى الأعالى وفى الأعماق السحيقة فى الآن عينه، وتبدع بشجاعة على الرغم من واقعة السقوط[*][٢]. ولا يخلو الخيال الإبداعى لدى الإنسان من طابع إشكالى؛ فهناك الخيال الإجرامى، وكذلك الخيال المؤدى إلى حياة أفضل، والإنسان الذى يحيا بلا خيال عاجز عن أى نشاط إبداعى خلاق، بما فى ذلك سعيه لتشييد حياة أفضل، هذا فضلاً عن أن الأمراض النفسية قد تنشأ من الخيال، ويمكن أن تشفى أيضاً عن طريقه[٣].

وأشار «برديائف» إلى الدور المزدوج الذى تلعبه الغريزة فى الحياة الخلقية للإنسان: تعود الغريزة تاريخياً إلى العصور البدائية بما فيها من رعب

---

(١) نيقولاى برديائف: «الحلم والواقع»، ص: ٦٢.

(*) السقوط عند هايدجر - فى المقابل - لا يعبر عن أى تقويم سلبى؛ وإنما عن إنخراط الموجود الإنسانى فى عالم «الناس» بحيث يفقد وجوده، ويضيع فى العالم.

(Cp.: Heidegger, M.: «Sein und Zeit», Auf., Max Niemeyer Verlag, Tübingen, Germany, 1963 and Cp.: Gelven, M.: «A Commentary On Heidegger's Being & Time», Harper & Row Publishers, New York, 1970, P. 106.

(2) Berdyaev, N.: «The Destiny of Man», P. 131.

(3) Ibid., P. [illegible]

وعبودية ونزعة حيوانية، وقسوة، كما تُعتبر في الوقت نفسه من بقايا الفردوس وصلة الإنسان القديمة بالكون والقوة البدائية للحياة.

إذن، يمكن القول بأن موقف أخلاق الإبداع نحو الغرائز مركب؛ فهي تحرر الغرائز المكبوتة عن طريق القانون الخلقي، وفي الوقت نفسه تتنازع معها من أجل حياة أسمى، كما يتم كبت الغرائز بالقانون الخلقي والحياة في المجتمع[1].

ويعني «برديائف» بالنشاط الإبداعي إختراق «الحياة» والإنطلاق منها إلى الوجود existence، والإنطلاق من المتناهي إلى اللامتناهي والمتعالي. وينشأ القلق في «الحياة» في غسق الحياة وضبابها، ثم لا يلبث أن يدفع الإنسان نحو المتعالي، والنشاط الإبداعي هو هذه الحركة نفسها نحو المتعالي، وهي استحضاره صورة «الكل» الآخر في علاقته بهذه الحياة.

هذا، وتكتسب الأشياء جميعاً في ملكوت الإبداع عمقاً ومعنى وطابعاً وأهمية مما يتعارض مع الضحالة والعرضية التي يتصف بها ملكوت الواقع الخارجي الرتيب[2].

أما عن الجانب الثاني لهذا الطابع الإشكالي في معنى الحرية والإبداع عند «برديائف»، فنجده في علاقتهما بالتناهي والأبدية.

يقول «برديائف»:

« ... والحق أن العالم الموضوعي والحياة الموضوعية مدفونان في المتناهي، والدفن هو أكثر الأشياء ملاءمة في العالم المتناهي.

(1) Ibid., P. 145.

(٢) نيقولاي برديائف: «الحلم والواقع»، ص: ٥٥.

و"الحياة" إذن هي موت اللامتناهي في المتناهي، وموت الأبدى في الزماني، ... وأنا أتمرد على سلطان المتناهي المحاصر من جميع أقطاره، وكان "المبتذل" - الذى هو رمز المتناهي في حياة الإنسان والعالم. - إما أن يصدمني بتفاهته المطلقة أو يدفعني إلى التمرد»[1].

ويعني ما سبق أنه إذا كانت محصلة الإبداع «زمانية»، فإن الفعل الإبداعي ذاته يقع خارج نطاق الزمان؛ لذا فإن كل فعل بطولي يقع خارج الزمان[2]، كما أنه في التحرر الروحي تحرك نحو الحرية والحقيقة والحب، والحرية لا يمكن أن تكون بلا جدوى أو نتيجة:

«*عليك أن تعرف الحقيقة، والحقيقة سوف تجعل منك إنساناً حراً*»[*][3]، علماً بأن معرفة الحقيقة تفترض مُسبقاً الحرية؛ بل إن الحقيقة التي تخلو من الحرية ليست بلا قيمة فحسب، وإنما مستحيلة أيضاً، فالحرية تفترض مسبقاً وجود الحقيقة والمعنى والله، إستناداً إلى أن الحقيقة والمعنى يحرران، والتحرر أيضاً يؤدى إلى الحقيقة والمعنى[**][4].

---

(١) المرجع نفسه، ص: ٥٦.

(2) Berdyaev, N.: «Slavery & Freedom», Trans. By: R. M. French, Robert Maclhose & Company Ltd., The Uni. Press Glasgow, London, 1939, P. 253.

(*) «You shall know the truth and the truth shall make you free».

(3) Berdyaev, N.: «Slavery & Freedom», P. 253.

(**) «... Truth & meaning liberate, and again liberation leads to truth & meaning».

(4) Ibid.

ويرى «برديائف» أن كل ما ينتج عن عبقرية الإنسان «زمانى» وقابل للفساد، ولكن نار الإبداع ذاتها أبدية؛ إنها مأساة الإبداع التى تريد «الأبدية» و«الأبدى»، ولكنها لا تنتج سوى «الزمانى»، كما تشيد الحضارة فى الزمان.

ويعنى ذلك أن أخلاق الإبداع تناضل من أجل انتصار الأبدية على الزمان؛ فالعمل الإبداعى يتخذ مكانه فى الزمان، ومع ذلك يتجه إلى الأبدى، وإلى القيم الأبدية مثل الحقيقة والجمال والصدق الإلهى، والأعالى المقدسة[1].

وإذا ما اتخذنا مثالاً لذلك من القلق فى التجربة الدينية والفن، لرأينا أن القلق الدينى يتضمن شوقاً إلى الخلود والحياة الأبدية، وإلى إستنقاذ ما ينطوى عليه الوجود من تناه، وبما أن الفن مشحون بالقلق - فى رأى «برديائف» - فهو دليل على الحنين المتعالى، وسحر الفن كامن فى قدرته على اجتثاث جذور المتناهى، وتحويل نظرة الإنسان إلى ما هو أبدى، وإلى أشكال الوجود النموذجية وصوره[2].

وتفترض أخلاق الإبداع مسبقاً أن المهمة التى تواجه الإنسان لا متناهية، وأن العالم لم يكتمل بعد، والمأساة هى أن تحقق كل مهمة لا متناهية متناه، وبدون الخيال لن يكون هناك إبداع، وهذا الخيال يتجاوز الواقع سواء فى الفن أو العلم أو غيرهما من المجالات، ويصنع لدى المبدع تصوراً عن شئ مختلف أسمى وأفضل[3].

---

(1) Berdyaev, N.: «The Destiny of Man», P. 136.

(٢) نيقولاى برديائف: «الحلم والواقع»، ص: ٥٦.

(3) Berdyaev, N.: «The Destiny of Man», P. 142.

وأما عن الجانب الثالث لهذا الطابع الإشكالى لحرية والإبداع فيتمثل فى طبيعة العلاقة بين الحرية والعبودية.

يقول «بردياتف»:

« ... الإنسان فى حال من العبودية(*)، وهو غالباً لا يلاحظ كونه عبداً، وأحياناً يحب ذلك؛ ولكنه يطمح أيضاً فى أن يكون حراً، ومن الخطأ الإعتقاد بأن الإنسان المتوسط(**) يحب الحرية، وخطأ أكبر أن نفترض أن الحرية أمر هين: الحرية أمر عسير، ومن الأيسر أن يبقى الإنسان فى حال العبودية. إن حب الحرية والطموح نحو التحرر علامة على أن الإنسان قد أحرز تقدماً إلى الإمام، وهما شاهدان على أن الإنسان من الداخل قد توقف بالفعل عن أن يكون عبداً »[1].

ويعنى ما سبق أن فى الإنسان مبدأً روحياً لا يعتمد على العالم، ولا يحدده العالم، وأن تحرر الإنسان مطلب الروح(***)[2] وليس مطلباً من الطبيعة أو العقل أو المجتمع.

(*) servitude.

(**) تأثر «بردياتف» فى هذا السياق بفكرة نيتشه عن الإنسان المتوسط؛ حيث أشار نيتشه إلى علاقة الأخلاق التقليدية بإنسان القطيع أو الإنسان المتوسط، وكيف أن التحرر من قيود هذه الأخلاق يمثل الخطوة الأولى والضرورية فى سبيل تحقيق فكرة الإنسان الأعلى الذى يبدع ذاته وقيمه الأخلاقية؛ فأخلاق القطيع تقاوم بكل قواها لتحقيق السعادة الأرضية، والأمان، والراحة والحياة السهلة.

(Cp.: Nietzsche, F.: «The Woll to Power», trans. By W. Kaufmanun & R. J. Hollingdale, Random House Inc., Vintage Books ed., New York, U.S.A., 1968, PP. 475, 501.

(1) Berdyaev, N.: «Slavery & Freedom», P. 247.

(***)«... The liberation of man is the demand of spirit».

(2) Ibid.

والإنسان ليس روحاً فحسب، وإنما خليط مركب؛ فهو أيضاً حيوان، وهو ظاهرة من ظواهر العالم المادى، ولكنه روح أيضاً والروح هى الحرية، والحرية هى انتصار الروح(**)، وقد تكون عبودية الإنسان نتيجة للجانب الحيوانى والمادى فى الإنسان، أو بسبب فقدان الصحة أو اغتراب الروح أو ما يُفرض على الروح من قيود.

وينبغى أن يشعر الإنسان الحر بأنه ليس على حدود العالم الموضوعى؛ ولكنه فى مركز العالم الروحى؛ إن التحرر حاضر فى المركز وليس فى المحيط؛ أى أنه فى الذاتية الحقيقية وليس فى العالم الموضوعى[1]، علماً بأن الروح عند «برديائف» ليست فكرة مجردة، ولا تنتمى إلى مقولة الكليات، فالإنسان والحيوان لهما قيمة وجودية أعظم من الفكرة المجردة، أو مما هو كلى عام.

الإنسان حر، لأن بداخله مبدأ روحى وقدرة تنبع من الداخل؛ ولكنه يصبح عبداً ربما دون أن يلحظ ذلك؛ فقد يقع فى أحد أشكال العبودية، أو فى الروحية المجردة، أو تستحوذ عليه القوة المحدودة للفكرة العامة؛ إلا أن ميلاد الروح من جديد أمر ممكن دائماً.

- والأمر الهام عند «برديائف» هو «الإنتصار التام على العبودية»؛ فالعالم شر لا لأنه يشتمل على المادة، ولكن لأنه ليس حراً وإنما يتسم بالعبودية، ومتاعب حياة الإنسان فى العالم المادى لا ترجع إلى المادة، وإنما تنشأ من ميول خاطئة من الروح.

(**) «... Spirit is freedom, and freedom is the victory of spirit».
(Cp. Berdyaev, N.: «Slavery & Freedom», P. 247.

(1) Ibid., P. 247 - 248.

إن التقابل الأساسى عنده ليس بين الروح والمادة، وإنما بين الحرية والعبودية[١]، والإنسان لديه القدرة على أن يحول محبة الله وأكثر الأفكار سمواً إلى أقصى أنواع العبودية رعباً، مما يعنى أن انتصار الروح على العبودية هو فى المقام الأول إنتصار على الخوف: الخوف من الحياة، والخوف من الموت، و«برديائف» يخالف بذلك «كيركجور» الذى يرى فى «الخوف» الظاهرة الدينية الأساسية، والدليل على الحياة الباطنية، كما يرى ـ بعكس ما جاء فى الإنجيل من أن «الخوف من الرب بداية الحكمة» ـ [٢]، أن الحرية يجب أن تكون حباً، والحب يجب أن يكون حراً، فقط عن طريق الجمع بين «الحرية» و«الحقيقة» و«الحب» تتحقق الشخصية الحرة المبدعة[٣].

أشار «برديائف» إلى أن «الإبداع» تحرر من العبودية[*]؛ فالإنسان يكون حراً عندما يكون فى حال من النشاط الإبداعى؛ ذلك النشاط الذى يؤدى إلى الشعور بنشوة ecstasy اللحظة[٤]. والإنسان الحر ينتقل من حال العبودية إلى الحرية، من النقص إلى الكمال، ومن اللاشخصية إلى الشخصية، أو من السلبية إلى الإبداع، ويعبر بذلك عن طابعه الروحى.

وإذا كان هذا العالم هو عالم الإحالة الموضوعية، والحتمية، والاغتراب، والعدوان، والقانون، فإن العالم الآخر هو عالم الروح، والحرية، والحب،

(1) Ibid., P. 248 - 249.

(2) Ibid., P. 250.

(3) Ibid., P. 253.

(*) «... Creativeness is liberation from slavery».
(Cp.: Berdyaev, N.: «Slavery & Freedom», P. 253.

(4) Ibid., P. 253.

ولا ينبغى انتظار هذا العالم الآخر أو ملكوت الله فى سلبية؛ وإنما ينادى «برديائف» بالتحول الخلاق[1] إلى هذا العالم عن طريق الإبداع والتحرر من العبودية.

ويمكن القول بأن التحرر النهائى - فى رأى «برديائف» ممكن فقط من خلال الرابطة بين الروح الإنسانية وروح الله[*]. ويتحول التحرر الروحى إلى العمق أكثر من المبدأ الروحى فى الإنسان؛ إنه تحول إلى الله، وحتى هذا التحول قد يصاحبه مرض فى الروح، مما يعنى أن التطهير المستمر للروح أمر ضرورى[2].

يتضح من ذلك أن التحقيق الكامل للروح الإنسانية لا يمكن أن يتم بغير معركة، ونيل حرية الروح هو الغرض التاريخى للإنسان، والمشكلة الأولى هى مقاومة تلك القوى التى تأتى من داخل الإنسان، ومن المؤثرات الخارجية التى تحاول أن تستعبده، ومن هذه المؤثرات شهوات الإنسان ومطامحه، وشر أنواع العبودية هو استعباد الإنسان لنفسه، وتحريره يقتضى ألا يظل مستعبداً[3].

والحرية تشتمل على حرية الشر أيضاً، وبدونها لن يكون الخير خيراً؛ بل سوف يكون محدوداً ومفروضاً بالقوة، وفى الوقت نفسه تتيح حرية الشر المجال للعبودية؛ حتى أن العبودية ذاتها قد تكون طفل الحرية؛ أى أنه لن تكون

---

(1) Ibid., P. 254.

(*) «... The final liberation is possible only through a bond between the human spirit and the spirit of God».

(2) Ibid., P. 248.

(٣) نيقولاى برديائف: «العزلة والمجتمع»، ص: ٧.

هناك حرية ما لم تحمل معها إمكانية العبودية، علماً بأن العبودية قد تكون عبودية للخير والشر على حد سواء، وقد تجذبنا نحو النهاية[1].

ويرى «برديائف» أن العبقرية الإبداعية لا تهتم بالعبودية؛ فالفنان في العمل الإبداعي - مثلاً - يتخلى عن ذاته؛ ذلك أن العمل الإبداعي شخصي بصورة مركزة، ويقوم على نسيان الذات.

إن النشاط الإبداعي يشتمل دائماً على التضحية، ويعني العلو على الذات، وتجاوز حدود الوجود الشخصي، والمبدع ينسى العبودية ليهتم بالقيم المجاوزة للإنسان. والإبداع عند «بردیائف» لا صلة له بالأنانية، وكلما تمركز الإنسان حول ذاته، إبتعد عن الإبداع والإلهام[2]، كما أن الإبداع يرتبط بالنقص، وعدم الكمال؛ ويتطلب أن ينسى الإنسان تقدمه الأخلاقي، وأن يضحي بشخصيته؛ إنه طريق في حاجة إلى البطولة يختلف عن طريق العبودية[3]، وفي ذلك يكمن طابعه الإشكالي.

ويمكن القول بأن الإنسان - عند «بردیائف» - يتوق إلى الحرية، ويخشاها في الوقت نفسه، والإنسان بمعنى ما من المعاني يجب أن يكون حراً من الداخل، وأن يناضل من أجل الحرية، بينما العبيد إلى أقصى حد لا يعرفون إسم الحرية، وليس بوسعهم أن يناضلوا من أجلها. إن القيود القديمة تحيط بالإنسان من كل جانب، وتفسد حياته الخلقية، ولكي يتحرر منها الإنسان

---

(1) Berdyaev, N.: «The Beginning and the End», P. 247.

(2) Berdyaev, N.: «The Destiny of Man», P. 130.

(3) Ibid., P.

عليه أولاً أن يدرك حريته الداخلية بحيث يمكنه أن يناضل من أجل حريته في الخارج؛ ذلك أن الانتصار الداخلي على العبودية هو المهمة الأساسية للحياة الخلقية في نظر «بردیائف»[1].

وأما عن الجانب الرابع لهذا الطابع الإشكالي للحرية والإبداع، فهو يتمثل في العلاقة بين المجتمع والروح؛ فالحرية في الحياة الإجتماعية تمثل مفارقة، وهذه المفارقة تفسح المجال أمام سلسلة من المتناقضات على حد تعبير «بردیائف»؛ ذلك أن الحرية في المجالين السياسي والإقتصادي قد فقدت قوتها، ولم تعد ملهمة للنوع الإنساني، ولم يعد الناس يعتقدون في الحرية الإجتماعية أو السياسية، كما فقدوا الشعور نحوها بالحماس.

يقول «بردیائف»:

« ... *نحن نعيش في عصر أفول الحرية* »[*][2].

فحرية الروح رمز مقدس، ودلالة هذا الرمز لا يمكن أن تنحصر في زمان محدد أو في أشكال إجتماعية متغيرة في حقبة معينة، والحرية الإقتصادية على وجه الخصوص تستهزيء بالحرية الحقيقية للإنسان[3] في رأى «بردیائف».

أكد «بردیائف» أن الشخصية يجب أن تدافع عن نفسها بإزاء القوة الغاشمة للدولة أو المجتمع؛ فغالباً ما يخفق المفكرون في إدراك أن المشكلة الحقيقية ليست في الوصول إلى تنظيم المجتمع أو الدولة الذي يكفل الحرية

---

(1) Ibid., P. 147.

(*) «... We are living in an epoch of the decadence of liberty».

(2) Berdyaev, N.: «The Fate of Man ...», P. 40.

(3) Ibid., P. 41.

للشخصية الإنسانية؛ وإنما ـ بالأحرى ـ المشكلة الحقيقية هى الإصرار على الحرية الشخصية بإزاء سلطة المجتمع والدولة التى لا حد لها. ويعنى ذلك أن «*الحرية الحقيقية للشخصية مصدرها روحى أكثر منه اجتماعى، وجذورها متأصلة فى العالم الروحى أكثر من العالم الإجتماعى*»(*)[1].

يقول «برديائف»:

«... *لقد أكتشفت الحرية من أجل حماية حقوق الأقوياء تاركة الضعفاء بلا دفاع؛ تلك هى إحدى المفارقات فى الحرية الإجتماعية؛ وهذه الحرية تحولت إلى حرية للذات وعبودية للآخرين؛ إلا أن المحب الحقيقى للحرية يرغب فيها من أجل الآخر مثلما يرغب فيها من أجل الذات* »(**)[2].

يتضح من ذلك أن الحرية تحولت إلى الحفاظ على حقوق الأقلية المتميزة، والدفاع عن الملكية الرأسمالية وقوة المال؛ بينما غاب عن الجماهير الغفيرة من طبقة العمال معنى الحرية.

ويبدو أن الحرية فى النظم الديمقراطية الصورية قد أصبحت عقبة فى طريق الإصلاح الإجتماعى؛ حتى أن الناس الآن يؤيدون الحاكم الديكتاتور من أجل إنجاز هذا الإصلاح.

(*) «... True freedom of personality has a spiritual rather than a social origin».

(1) Ibid., P. 42.

(**) «... The true lover of liberty who desires it for others as well as for himself».

(2) Ibid., P. 43.

أما الحرية الديناميية فهي ليست حرية صورية، وهي تفترض إختياراً مسبقاً للحقيقة، أما «الليبرالية» فقد فصلت المواطن عن الشخصية المتكاملة، وفصلت الحقوق عن الواجبات، بينما يرى «برديائف» أن الحرية في النهاية ليست حقوقاً فقط بقدر ما هي واجبات. لقد ألقى الله على كاهل الإنسان واجب الحرية، وحماية حرية الروح مهما كان ذلك عسيراً، ومهما أدى ذلك إلى تضحيات وألوان من المعاناة، والإنسان مجبر على احترام حرية الآخر، وليس حريته الشخصية فحسب[1].

يرى «برديائف» أن الحرية هي الأساس الأبدى للروح الإنسانية، والروح هي الحرية، كما أن الحرية هي الأساس الأبدى للتواصل الإنساني: المجتمع الحقيقي يجب أن يكون حراً؛ ومع ذلك فالأساس الأبدى للحرية لا يرتبط بتغير الأشكال السياسية مثل الليبرالية والديمقراطية[*]. إن مشكلة الحرية أعمق بكثير من مشكلة الليبرالية.

كما يرى أن الحرية يمكن إستنقاذها باتحادها مع الحقيقة، يقول: «*إعرف الحقيقة، والحقيقة سوف تجعلك حراً*» فالحرية أمر إيجابي مرتبط

(1) Ibid., P. 44.

(*) الليبرالية Liberalism: نظرية إقتصادية تقوم على مبدأ المنفعة الشخصية بدعوى أنها المحرك الرئيسى للنشاط الإنساني، نشأت في نهاية القرن الثامن عشر في إنجلترا، وهي أيضاً نظرية سياسية ذات طابع أيديولوجي، وتزعم أن الحرية أساس التقدم، فتعارض النسلطة المطلقة سواء كانت دنيوية أم دينية. أما الديمقراطية Democracy فهي مشتقة من اللفظ اليوناني democratia ومعناها الشعب والسلطة والحكم، وهي شكل من أشكال السلطة تقرر خضوع الأقلية للأغلبية، وهي إقتصادياً تستند إلى الملكية الإجتماعية لوسائل الإنتاج. (أنظر: مراد وهبه: «المعجم الفلسفي»، ص: ٥٧٨، ٥٧٩، ٣٣٢).

بالإبداع، وهى طاقة خلاقة لا تعتمد على أى نوع من التنظيم الإجتماعى؛ بل إنها تضع حدوداً على سلطة المجتمع الذى يمارسها على الشخصية الإنسانية؛ كما أنها لا تنتمى إلى أى صورة من صور التنظيمات الاجتماعية أو القومية؛ فالإنسان ينتمى فقط إلى مجال الروح؛ لأن «الحرية هى الروح، والروح هى الحرية»(*)[1]، فأقصى حدود الحرية نلقاها فى الحياة الروحية، ونجدها فى ضمير الإنسان من أجل الحياة الصميمة للشخصية؛ أما الحرية فى الحياة السياسية فهى صورة منقوصة، ويتمثل فيها الحد الأدنى من الحرية، والأمر نفسه يصدق على الحياة الإقتصادية التى هى أقرب إلى الحياة المادية وأكثر بعداً عن الروح[2].

أما عن الجانب الخامس من الطابع الإشكالى للحرية والإبداع، فيتمثل فى طبيعة العلاقة بين أخلاق الإبداع وأخلاق القانون.

يقول «برديائف»:

> *« ... الإبداع يقع خارج نطاق أخلاق القانون ... ويفترض مسبقاً نوعاً مختلفاً من الأخلاق؛ إن المبدع يجد تبريره الخاص من خلال ما ينجزه من إبداع، وفى ذلك مفارقة »*[3].

ويعنى ذلك أنه لا مفر من تجاوز أخلاق القانون إلى أخلاق الإبداع التى تدور حول المصير الحقيقى للإنسان بحيث يصبح الموقف الإبداعى من الحياة ككل أمراً واجباً وليس مجرد حق؛ كما يُصبح الأمر الأخلاقى الذى ينطبق

(*) «... Liberty is spirit and spirit is liberty».

(1) Ibid., P. 45 - 48.

(2) Ibid., P. 48.

(3) Berdyaev, N.: «The Destiny of Man», P. 130.

على جميع نواحى الحياة؛ فالطريق إلى الإبداع هو طريق إلى الكمال الأخلاقى والدينى، وطريق الوفرة فى الحياة.

وتختلف أخلاق الإبداع عن أخلاق القانون أولاً وقبل كل شئ فى أن كل مهمة أخلاقية إنما هى مهمة فردية إبداعية؛ فالمشكلات الخلقية فى الحياة لا تُحل بالتطبيق الآلى للقواعد والقوانين، ومن المستحيل أن يقوم الفرد فى كل زمان ومكان بالفعل نفسه وبالطريقة نفسها.

ولا تعنى أخلاق الإبداع قبول القانون؛ وإنما تهتم بالإبداع الفردى للقيم؛ فالضمير الخلقى لدى الإنسان ينبغى أن يكون فى لحظة ضميراً مبدعاً وخلاقاً، كما أن أخلاق الإبداع تعبير عن الدينامية والطاقة وليست تعبيراً عن القانون، بحيث يقال بحق إن الطاقة هى مصدر القانون[1].

وإذا كانت أخلاق القانون تمنع الإنسان من أن يتخيل عالماً أفضل أو حياة أفضل من حياة القطيع الإجتماعية المنظمة؛ فإن أخلاق الإبداع ترفض وجود القطيع، وترفض القانون الذى يشرعها؛ ذلك أن «القانون» فى الحياة المعاصرة يقابل الصورة الأسمى للحياة ويعارضها[2]، بحيث يمكن القول بأن أخلاق الإبداع تنبثق من الشخصية ولكنها تهتم بالعالم، بينما تنبثق أخلاق القانون من العالم والمجتمع، ولكنها تهتم بالشخصية[3].

إن الحب هو الحياة فى حد ذاتها، وهو - من ثم - إبداع، وكذلك تأمل العالم الروحى؛ ولكن هذه الحياة غائبة عن كل ما نمارسه من أخلاقيات، وكل ما نشيده

(1) Ibid., P. 132 - 133.
(2) Ibid., P. 143.
(3) Ibid., P. 133.

فى الحضارة المعاصرة، بحيث يمكن القول إن الحياة الأولى أو الحياة فى حد ذاتها نجدها فقط فى الأفعال الأخلاقية الحرة، والأحكام الأخلاقية الحرة، وتغيب عن كل فعل أخلاقى يحدده القانون والرأى العام والمذاهب الحزبية(١).

ويتخذ «برديائف» موقفاً مغايراً لما هو مألوف عن مفهوم الخير الخلقى؛ إذ يرى أن تحقق الخير يعنى إلغاءه؛ فالخير ليس الغاية الأخيرة للحياة والوجود؛ إنه فقط نضال على الطريق إلى الأخلاق المبدعة(٢).

فإذا كانت أخلاق الإبداع هى أخلاق الطاقة(*) ـ على حد تعبير «بردیائف» ـ فإن الزيادة الكمية والكيفية فى الطاقة الإبداعية هى أحد معايير التقويم الأخلاقى، كما أن مفهوم الطاقة يقف على طرفى نقيض مع مفهوم المعيار، بحيث تصبح أخلاق القانون وأخلاق الطاقة الإبداعية فى حرب لا نهاية لها(٣).

فالخير عند «بردیائف» «طاقة» وليس غاية، والأمر الأهم دائماً هو تحقق الطاقة الإبداعية، وليس الغاية المعيارية، والإنسان يحقق الخير لا لأنه غاية، وإنما لأنه إنسان خيِّر أو فاضل؛ أى لأن لديه طاقة إبداعية تشع بالخير؛ فالخيرية والحياة الخلقية بأسرها تحرر الطاقة الإبداعية الملهمة.

ويرى «بردیائف» أن الأخلاق الغائية(**) تفتقر إلى الخيال الأخلاقى؛ لأنها تدرك الغاية بوصفها معياراً وليس ناتجاً للطاقة الإبداعية فى الحياة؛ مما

---

(1) Ibid., P. 149.

(2) Ibid., P. 144.

(*) The ethics of creativeness is the ethics of energy.

(3) Ibid.

(**) Teleological Ethics.

عنى أن الأخلاق الغائية تقوم على فكرة الخير كغاية مطلقة تعادى الحرية، ولكن الأخلاق الإبداعية تقوم على الحرية[1]، فضلاً عن أن العلو على أخلاق القانون معناه أن تحل الطاقة الإبداعية اللامتناهية محل نظام الأوامر والنواهي والمحظورات، وهي في ذلك تحارب الغرائز، وتناضل في سبيل إعلائها[2].

كما ميز «بردياتف» بين أخلاق الإبداع وأخلاق الخلاص(*) المسيحية، ورأى أن هناك إتجاهين أخلاقيين متصارعين: أخلاق الخلاص والأخلاق المبدعة للقيم؛ أخلاق الخلاص تقتضى أن يتوقف المرء عن الإبداع الشخصى، وألا يكف عن التفكير في شخصيته والطريق إلى كمالها[3]، أما أخلاق الإبداع فتهتم باللاتناهي، والعالم بالنسبة لها «مُنفتح»، وكذلك إمكانيات العلو عليه إلى عالم آخر؛ وهي بذلك تنتصر على كابوس المتناهى الذى لا مهرب منه، وهي في اهتمامها بالقيم وليس بالخلاص تحدد الغاية الأخلاقية للحياة في التحقق الإبداعى للقيم وليس في خلاص النفس من الخطيئة الأصلية.

وتتغلب أخلاق الإبداع على ما قد تعانيه الروح من سلبية، كما تتغلب في المعركة مع الخطيئة والشر، وتستعيض عنهما بالإبداع الإيجابى لمضامين القيم في الحياة، وتنتصر كذلك على الأثرة الأرضية ونزعة الخوف من العقاب والعذاب الأبدى التى تتحكم في أخلاق الخلاص[4].

---

(1) Ibid., P. 144.
(2) Ibid., P. 145.
(*) Salvation.
(3) Ibid., P. 135.
(4) Ibid., P. 133.

يقول «بردیائف»:

« ... أخلاق الإبداع تفسح المجال أمام أخلاق خالصة، لأن الخوف أياً كان نوعه يشوه التجربة الخلقية »[1].

إذن الدافع الأخلاقي الحقيقي عند «برديائف» يجب ألا يكون خوفاً من العقاب والجحيم؛ بل التحرر من الخوف زمانياً كان أو أبدياً[2]؛ وذلك لأن مهمة الشخص الحق في الحياة هي أن يشع طاقة إبداعية تجلب معها النور والقوة والتحول، فأخلاق الإبداع لا تصدر الأحكام وإنما تهب الحياة، وتعلي من شأن قيمة الحياة[3].

كما يميز «برديائف» بين أخلاق الإبداع والرغبة في الحياة؛ فالرغبة من حيث طبيعتها الخاصة غير مبدعة؛ بل وتعارض الإبداع؛ أما الإبداع فطبيعته سخية تبذل نفسها، وفيه يهب الإنسان قواه؛ بينما تريد الرغبة كل شيء لذاتها، وتتسم في ذلك بالنهم بحيث لا يمكن إرضاؤها[4]، فضلاً عن أن الرغبة انفعال يسبب الوهن الداخلي، بينما القوة إبداعية وتختلف عن الرغبة في القوة، كذلك تختلف قوة الحب التي تقوم على التضحية عن الرغبة في الحب ـ كما سيأتي بيانه تفصيلاً.

إن السر الأعظم في الحياة ـ كما يرى برديائف ـ هو الشعور بالرضا مما نجده عند من يهبون ويبذلون التضحيات وليس من يأخذون ويطلبون؛ فمن يهب وحده تتوفر لديه طاقة الحياة، وذلك بالتحديد ما يعنيه الإبداع[5].

(1) Ibid.
(2) Ibid.
(3) Ibid., P. 139.
(4) Ibid., P. 140.
(5) Ibid., P. 141.

وأما عن الجانب السادس والأخير للطابع الإشكالى للحرية والإبداع فنجده فى العلاقة بين أخلاق النضال وأخلاق التأمل.

يقول «برديائف»:

« ... الروح الإنسانية تتحرك فى إتجاهين: نحو المعركة ونحو التأمل، والإبداع يحدث فى المعركة وفى التأمل، وهناك عنصر من عناصر الإضطراب فى الإبداع، ومع ذلك فالإبداع هو لحظة السكون(*)، ومن المستحيل الفصل بين الإتجاهين »[1].

فالإنسان ـ فى ضوء النص السابق ـ مدعو «للمعركة» وإظهار قواه الإبداعية لكى يفوز بمكانته فى العالم، كما أنه مدعو إلى «التأمل الصوفى» فى الإله والعالم الروحى، علماً بأن تأمل الله عند «بردیائف» نشاط إيجابى إبداعى بلا منازع(**)[2].

يرى «بردیائف» أن هذا «التأمل» ممكن ليس فى علاقة الإنسان بالله والعالم الأعلى فحسب، وإنما أيضاً فى علاقته بالطبيعة والآخرين؛ ففى الحب ـ مثلاً ـ نتأمل الوجوه الإنسانية التى نشعر نحوها بالحب، كما نتأمل وجه الطبيعة وما تزخر به من جمال.

إن أخلاق الإبداع هى أخلاق النضال والتأمل، وتتخذ هذه الأخلاق الطريق الصاعد إلى الله، فتفوز النفس الإنسانية بهبات الروح القدس(***)،

(*) moment of rest.

(1) Ibid., P. 151.

(**) «... Contemplation of God is creative activity».

(2) Ibid., P. 152.

(***) Holy spirit وتعنى «وحى السماء».

وتناضل من أجل الأرستقراطية الروحية، وفى الوقت نفسه تتخذ طريق الهبوط إلى عالم الخطيئة، وتشارك فى مصير العالم والبشر، وتناضل لمساعدة الآخرين وإمدادهم بالطاقة الروحية التى اكتسبتها من حركة الروح فى العالم الأعلى، والنضال هنا لا ينفصل عن التأمل[١]؛ فالحرية تتطلب النضال والمقاومة، ونحن من ثم نواجه العالم الضرورى يومياً؛ وهو عالم زمانى، ويبدو فيه المستقبل كأنه مصير؛ أما أعظم مهمة أخلاقية - فى نظر «برديائف» - فهى بناء حياة حرة من القلق حول المستقبل، وهى حياة تقع خارج منظور الزمان[٢].

يقول «برديائف» فى هذا الصدد:

« ... ويكمن معنى الحياة فى العودة إلى سر الروح ... بيد أن هذه العودة ليست إرتداداً إلى البراءة الأولية؛ بل عملية خلق تضم بمعنى ما جميع التجارب والمحن والآلام التى اكتنفت مصير الإنسان ... والأبدية تتجاوز «الوراء» و«الأمام» المتنازعين؛ فهى تتضمن الواحد كما تتضمن الآخر؛ بيد أن «الروح» وحدها ... وروح الإنسان هى التى يمكن أن تكشف عن الله»[٣].

ومن ناحية أخرى، ذهب «برديائف» إلى أن المعاناة ترتبط إرتباطاً وثيقاً بالحرية[*][٤]؛ فالحياة بلا معاناة هى حياة تخلو من الحرية؛ ومن ثم فإن أخلاق المتعة تعارض الحرية على حد تعبيره.

---

(1) Ibid., P. 152.

(2) Ibid., P. 147.

(٣) نيقولاى برديائف: «الحلم والواقع»، ص: ٣٠٠.

(*) «... Suffering is closely connected with freedom».

(4) Berdyaev, N.: «The Destiny of Man», P. 119.

يقول في ذلك:

« ... الحرية مطلب عسير، وعبء ثقيل ... والناس يتنازلون عن الحرية في أغلب الأحيان لتخفيف أعبائهم »(١).

ويرتبط بفكرة المعاناة مفهوم «الخطيئة»؛ فالإبداع الحقيقي يتضمن دائماً تطهر(*) الروح من العناصر «الجسم - نفسية»، والإنتصار عليها.

كما أن الإبداع الحقيقي يكون دائماً في «الروح القدس»؛ لأنه في الروح وحدها يمكن أن تتحد النعمة والحرية، مما يتوفر في حال الإبداع(٢).

إن أخلاق المتعة لا تذكر الإنسان إلا بالخطيئة الأصلية؛ أما أخلاق الإبداع فهي تكشف عن الحقيقة، فيشع الحب على الموجودات، وتذكر الإنسان بالفردوس الأعلى.

وإذا كان من المتعذر إشباع الرغبات الحسية، فإن هناك نوعاً من الرغبة تمتد إلى اللامتناهي، وتتمثل في التعطش للحق المطلق؛ مثل هذه الرغبة مباركة، لأنها تنشغل بالأبدية وليس بالتناهي بما يحمله معه من شرور(٣).

ويرى «برديائف» أن الخير - في معركة الأخلاق - يفترض مسبقاً وجود الشر، وهذا ما يفعله المبدع عندما يسمح بوجود الشر؛ فالكمال المطلق، والنظام المطلق، والعقلانية قد تكون شراً أعظم من الحياة الناقصة غير المنظمة والمفتقرة إلى العقلانية والتي تعترف بحرية الشر.

---

(١) نيقولاى برديائف: «الحلم ...»، ص: ٥٨.

(*) Catharsis - Purification.

(2) Berdyaev, N.: «The Destiny of Man», P. 131.

(3) Ibid., P. 140.

إن الخير المطلق الذى لا يتفق مع وجود الشر ممكن فقط فى ملكوت الله؛ أما إذا ظهر التمييز بين الخير والشر، فلا مفر من الصراع والمقاومة بين المبدأين، أى ممارسة الحرية الإنسانية. ويبدو من ذلك أن الخير المطلق والكمال خارج ملكوت الله إنما يحول الإنسان إلى الفضيلة الآلية[1]؛ الأمر الذى يرفضه «برديائف»؛ ويرجع ذلك إلى أنه فى الفضيلة الآلية إلغاء للحياة الخلقية، وأن تلك الحياة مستحيلة بدون الحرية الروحية.

يترتب على ذلك أن موقفنا من الشر يجب أن يكون مزدوجاً - على حد تعبير «برديائف» - فعلينا أن نتحمل تحمل المبدع، وعلينا أيضاً أن نناضل ضده بلا رحمة، ولا مفر من هذه المفارقة لأن جذورها موجودة فى الحرية، وفى التمييز بين الخير والشر[2].

ويمكن القول أيضاً بأن الحرية التى يدعو لها «برديائف» صراع مع الحقيقة، يقول فى ذلك:

« ... الحق غزو روحى، وهو يُعرّف من خلال الحرية وبها؛ أما الحق الذى يفرض نفسه علىّ، ويقتضينى أن أتنازل عن الحرية، فليس حقاً على الإطلاق »[3].

ويبدو أن فى قول «برديائف» بأن معرفة الحق تجعل الإنسان حراً إشارة إلى نوعين من الحرية: حرية نهائية، وأخرى مبدئية، والأمر فى ذلك ينطوى على مفارقة: فعندما أتوصل بمحض حريتى إلى معرفة الحق الذى يعمل

(1) Ibid., P. 148.

(2) Ibid., P. 149.

(٣) نيقولاى برديائف: «الحلم والواقع»، ص: ٦٣.

بدوره على تحريرى، فإنه ما من سلطة فى العالم تملك من القوة ما يكرهنى على الحق، كما أنه ليس من الممكن تحريرى بالقوة.

يقول «برديائف»:

« ... ولقد وجدت نفسى دائماً أقاوم أى عقيدة تحاول تحديد حريتى أو تحطيمها سواء كانت سياسية أم دينية ... العقيدة تشير إلى سلطة الجماعة المنظمة التى تتسلط على الشخصية الحرة، والروح الحرة للإنسان »[1].

يتضح مما سبق أن الحرية نفسها ـ عند «برديائف» عنصر مكون وأساسى للحق الذى يكشف تدريجياً عن نفسه أمامى، وداخل نفسى؛ ذلك أن جرية الوعى عقيدة مطلقة لا تقبل أية مصالحة أو توفيق[2].

تعقيـــب :

يمكننا فى هذا التعقيب ـ وفى ضوء ما سبق ـ الإجابة عن السؤال الأساسى فى هذا الفصل: **ما معانى المفارقة فى ميتافيزيقا الحرية والإبداع عند بردياتف ؟** على النحو التالى:

المفارقة الأولى : الإبداع حرية وضرورة :

فالحرية من خلق الإنسان، وهى خلق للخير والشر، وقد يؤدى شرط الإختيار نفسه إلى الإحساس بالكبت وعدم الحسم أو إلى اختفاء تام للحرية من جانب الإنسان؛ ذلك أن المعنى الحقيقى للسقوط عند الإنسان هو الرفض

---

(١) المرجع نفسه، ص: ٦٣.

(٢) نفس المرجع والصفحة.

الأولى للحرية، فضلاً عن أن كل مجتمع منظم يعادى الحرية وينكر الشخصية، بسبب تزييف الوعى الإنسانى.

والإبداع ضرورى لملكوت الله وللعقل الإلهى فى العالم، وضرورى للإنسان المبدع حيث تحيا نفسه في الأعالى والأعماق السحيقة معاً، وتبدع بشجاعة على الرغم من واقعة السقوط.

وأما عن موقف أخلاق الإبداع نحو الغرائز فمركب؛ فهى تحرر الغرائز المكبوتة عن طريق القانون الخلقى، وفى الوقت نفسه تتنازع معها من أجل حياة أسمى، كما يتم كبت الغرائز بالقانون الخلقى والحياة فى المجتمع، وبينما تكتسب الأشياء جميعاً فى ملكوت الإبداع عمقاً ومعنى، فإن ملكوت الواقع الخارجى الرتيب يتصف بالضحالة والعرضية.

المفارقة الثانية : الحرية والإبداع تناه وأبدية

فالحرية تفترض مسبقاً وجود الحقيقة والمعنى والله إستناداً إلى أن الحقيقة والمعنى يحرران، والتحرر أيضاً يؤدى بدوره إلى الحرية والمعنى.

وإذا كان كل ما ينتج عن إبداع الإنسان «زمانياً»، فإن نار الإبداع ذاتها «أبدية»؛ إنها مأساة الإبداع التى تريد «الأبدية»، ولا تنتج سوى «الزمانى»؛ أى أن أخلاق الإبداع تفترض مسبقاً أن المهمة التى تواجه الإنسان لا متناهية، والمأساة هى أن تحقق كل مهمة لا متناهية متناه.

المفارقة الثالثة : الإبداع حرية وعبودية

فالإنسان خليط مركب من روح وجسم، وهو ظاهرة من ظواهر العالم المادى، كما أنه روح، والروح هى الحرية، والحرية إنتصار للروح.

وقد تكون عبودية الإنسان نتيجة للجانب الحيوانى والمادى فيه،؛ إلا أن الإنسان حر لأن بداخله مبدأً روحياً، وقدرة تنبع من الداخل، إلا أنه قد يصبح عبداً عندما يقع فى أحد أشكال العبودية.

إن التقابل الأساسى عند الإنسان ليس بين الروح والمادة؛ وإنما بين الحرية والعبودية، والإنتصار على العبودية هو فى المقام الأول إنتصار على الخوف من الموت ومن الحياة على حدٍ سواء. والإنسان الحر ينتقل من حالة العبودية إلى الحرية، ويعبر بذلك عن طابعه الروحى، والتحرر النهائى ممكن فقط من خلال الصلة بين الروح الإنسانية والله.

والحرية عند «برديائف» هى حرية الشر والخير، وبدون حرية الشر لن يكون الخير خيراً؛ بل سوف يكون محدوداً ومفروضاً بالقوة؛ كما أن حرية الشر تتيح المجال للعبودية، ولن تكون هناك حرية ما لم تحمل معها إمكانية العبودية، والإنتصار الداخلى على العبودية هى المهمة الإساسية للحياة الخلقية.

المفارقة الرابعة : أخلاق الإبداع حرية شخصية وتنظيم إجتماعى فى الوقت نفسه

فالمشكلة الحقيقية هى الإصرار على الحرية الشخصية بإزاء سلطة المجتمع والدولة التى لا حد لها، عَلماً بأن الحرية الحقيقية للشخصية مصدرها روحى أكثر منه إجتماعى، وجذورها متأصلة فى العالم الروحى أكثر من العالم الإجتماعى.

فالحرية أمر إيجابى مرتبط بالإبداع، ولا تعتمد على أى نوع من التنظيم الإجتماعى، وهى فى الوقت نفسه حدود على سلطة المجتمع التى يمارسها على الشخصية الإنسانية، ولا تنتمى إلى أى صورة من صور التنظيمات الإجتماعية.

المفارقة الخامسة : الحرية أخلاق إبداع وأخلاق قانون

فكل مهمة أخلاقية فردية إبداعية، ولا يمكن حل المشكلات الخلقية في الحياة بالتطبيق الآلي للقواعد والقوانين؛ ذلك أن أخلاق الإبداع تعبر عن الدينامية والطاقة وليس عن القانون؛ فالطاقة مصدر القانون، كما أن أخلاق القانون تمنع الإنسان من أن يتخيل حياة أفضل من حياة القطيع الإجتماعية المنظمة؛ أما أخلاق الإبداع فترفض وجود القطيع، وترفض القانون الذى يشرعها.

وتنبثق أخلاق الإبداع من الشخصية، ولكنها تهتم بالعالم؛ أما أخلاق القانون فتنبثق من العالم والمجتمع، ولكنها تهتم بالشخصية.

إن «أخلاق الإبداع» هى «أخلاق الطاقة»، ومفهوم الطاقة يقابل مفهوم المعيار، ومن هنا كان النزاع المستمر بين أخلاق الإبداع وأخلاق القانون.

إذن هناك تقابل بين «الأخلاق الغائية» التى تفتقر إلى الخيال الأخلاقى لأنها تدرك الغاية بوصفها معياراً، وبين «أخلاق الإبداع»، فـ«الأخلاق الغائية» تقوم على فكرة الخير كغاية مطلقة تعادى الحرية؛ ولكن «الأخلاق الإبداعية» تقوم على الحرية.

وهناك تقابل أيضاً بين «أخلاق الإبداع» و«أخلاق الخلاص المسيحية»؛ أخلاق الخلاص تقتضى أن يتوقف المرء عن الإبداع الشخصى؛ أما أخلاق الإبداع فتهتم باللاتناهى، والعلو إلى عالم آخر، وتنتصر بذلك على كابوس التناهى؛ كما أنها فى اهتمامها بالقيم وليس بالخلاص تحدد الغاية الأخلاقية للحياة فى التحقق الإبداعى للقيم، وليس فى الخلاص من الخطيئة

الأصلية، وهى بذلك تتخلص من نزعة الخوف من العقاب الأبدى التى تتحكم فى أخلاق الخلاص؛ فـ«أخلاق الإبداع» لا تصدر الأحكام، وإنما تهب الحياة، وتعلى من شأن قيمة الحياة.

وهناك تقابل آخر بين «أخلاق الإبداع» و«الرغبة فى الحياة»؛ فـ«الرغبة» من حيث طبيعتها الخاصة غير مبدعة، أما الإبداع فطبيعته سخية تبذل نفسها، بينما تريد الرغبة كل شئ لذاتها.

المفارقة السادسة : أخلاق الإبداع هى أخلاق النضال والتأمل

فالإنسان عند «برديائف» مدعو «للنضال» وإظهار قواه الإبداعية لكى يفوز بمكانه فى العالم، كما أنه مدعو إلى «التأمل» الصوفى فى الإله والعالم الروحى، وهذا التأمل نشاط إيجابى إبداعى، ويشمل علاقة الإنسان بالله، والعالم الفانى، والآخر، والطبيعة.

ويعنى ذلك أن «أخلاق الإبداع» هى «أخلاق النضال والتأمل» معاً، وتتخذ طريقاً صاعداً إلى الله، فتفوز النفس بهبات الروح القدس، أو تتخذ طريقاً هابطاً إلى عالم الخطيئة لتشارك فى مصير العالم والبشر، كما أنها تناضل لمساعدة الغير، وإمدادهم بالطاقة الروحية التى اكتسبتها من حركة الروح فى العالم الروحى، والنضال لا ينفصل عن التأمل.

وثمة تقابل بين «أخلاق النضال» و«أخلاق المتعة»، فـ«أخلاق النضال» مرتبطة بالمعاناة، وبالحرية، أما «أخلاق المتعة» فتخلو من الحرية، كما ترتبط فكرة المعاناة بمفهوم الخطيئة؛ فالإبداع الحقيقى يتضمن تطهر الروح من العناصر المادية والإنتصار عليها، كما أنه يكون فى «الروح القدس» حيث تتحد النعمة والحرية.

وبينما لا تُذكّر «أخلاق المتعة» الإنسان إلا بالخطيئة الأصلية؛ فإن «أخلاق الإبداع» تكشف عن الحقيقة، وتذكر الإنسان بالفردوس الأعلى.

والخير فى «أخلاق النضال» يفترض مسبقاً وجود الشر؛ أما الخير المطلق فلا يوجد إلا فى ملكوت الله، وإذا ظهر التمييز بين الخير والشر، فلا مفر من الصراع والمقاومة، أى ممارسة الحرية الإنسانية.

والخير المطلق خارج ملكوت الله يُحول الإنسان إلى الفضيلة الآلية مما يرفضه «برديائف»، لأن فى ذلك إلغاءً للحياة الخلقية، وتلك الحياة مستحيلة بدون الحرية الروحية.

وهناك أيضاً نوعان من الحرية: نهائية ومبدئية ـ كما سبق بيانه ـ والأمر بذلك ينطوى على مفارقة: فعندما أتوصل بمحض حريتى إلى معرفة الحق الذى يحررنى بدوره، فإنه ما من سلطة فى العالم تملك من القوة ما يكرهنى على الحق، كما أنه ليس من الممكن أن أتحرر بالقوة!

الفصل الثالث

المفارقة الوجودية فى العزلة والحب الزائف

- تمهيـــد.

(أولاً) المعنى الوجودى للعزلة:

(أ) جدل الذات والعالم الموضوعى.

(ب) نقد المعرفة الموضوعية.

(جـ) الخروج من العزلة.

- تعقيـــب.

(ثانياً) المعنى الوجودى للحب الزائف:

(أ) «الإيروس» ونقد الحب الأفلاطونى.

(ب) الحب الجنسى والعبودية.

(جـ) نقد نظام الأسرة والزواج.

- تعقيـــب.

تمهيـــد :

ذهب «برديائف» إلى أن مشكلة العزلة(*) متأصلة في أهم مشكلة من مشكلات الفلسفة؛ وهي مشكلة «الـذات» ومـا يتصـل بهـا مـن مشـكلات الشخصية والمجتمع، والإتصال الروحى[1]، وهنا يكمـن كـل مـا فـى مشـكلة العزلة من تعقيد، كما تتبدى في المجـالات المختلفـة للمعرفـة والحيـاة الجنسـية والإجتماعية والدينية، فضـلاً عـن أن دراسـة الشـرور التـى تصـاحب العزلـة الإنسانية تنطـوى علـى دراسـة المشـكلات الرئيسـية فـى الفلسـفة الوجوديـة باعتبارها فلسفة المصير الإنساني[2].

وينبثق الشعور بالعزلة من محاولة الإنسان تنمية شخصـيته بغـض النظـر عن حياة النوع الإنساني؛ فالإنسان لا يدرك شخصيته، وأصالته، وتفرده عـن كل شخص وعن كل شئ إلا عندما يكون وحيداً؛ وإلا عندما يستبد به ذلـك الشعور الكئيب الحزين بانعزاله. والشعور بالعزلة الحادة يميل إلى أن يجعل كـل شئ آخر يبدو غريباً معادياً، وحينئذ يشعر الإنسان أنه غريب متوحد لا وطـن له. إذن إخفاق «الذات» في إقامـة العلاقـة مـع «الآخـر»، والشـعور الحـاد القلق بالعزلة الذى ينشأ عن هذا الإخفاق هو الذى يمهد لنشأة شـعور الـذات ـ المتزايد ـ بنفسها. ومـن الخطأ إعتبـار «العزلـة» نزعـة انعزاليـة، وإنمـا علـى العكس من ذلك لا توجد عزلة إلا وكان وجود الذات الأخرى مرادفـاً للعـالم المجرد الموضوعى؛ فالذات لا تعانى عزلتها داخل نفسها بقدر ما تعانيها وسـط الآخرين أو وسط العالم المجرد.

(*) solitude.

(١) نيقولاى برديائف: «العزلة والمجتمع»، ص: ١٠٢.

(٢) المرجع نفسه، ص: ١١٨.

ومن الضرورى أن تكون العزلة مقترنة دائماً بوجود «الآخر»؛ فالعزلة المطلقة مرادفة للجحيم والعدم، ولا يمكن تصورها إلا عن طريق السلب، كما أن العزلة النسبية تقتضى العجز والسلب؛ ولكن لها أيضاً جانب إيجابى حينما تعلو على ما هو مألوف ونوعى، كما تعلو على العالم الموضوعى، وهى حينئذٍ تمثل حالة عليا من حالات الذات، وحينما يتم ذلك، فإن درجة الإنفصال الحادثة لا تكون عند الله والعالم الإلهى، وإنما عن الروتين الإجتماعى اليومى فى العالم المبتذل، وهذا الإنفصال مرحلة من مراحل نمو الإنسان الروحى(١) كما سيأتى بيانه تفصيلاً.

وإذا كانت أحد أهم وسائل الخروج من العزلة عند «برديائف» هو الحب زائفاً(*) أو حقيقياً، فإن السؤال الأساسى الذى نحاول الإجابة عنه فى هذا الفصل:

« ما معانى المفارقة الوجودية فى مفهومى العزلة والحب الزائف عند برديائف؟ »

(أولاً) المعنى الوجودي للعزلة :

«للعزلة» أشكال متباينة، وهى باعتبارها «تجربة» لا تقتصر على شكل واحد أو كيفية واحدة؛ فالنزاع والصراع بل الكراهية نفسها كلها مظاهر إجتماعية تستخدم غالباً للضغط على الشعور بالعزلة وإخماده؛ ولكن الأثر النهائى الذى تتركه هذه الوسائل هو مضاعفة هذا الشعور وعدم الفهم، أو انعكاس الذات غير الصادق فى ذات أخرى مما يوقظ أيضاً الشعور بالعزلة(٢).

---

(١) المرجع نفسه، ص: ٩٣ - ٩٤.

(*) المقصود بالحب الزائف فى هذا السياق الحب الخاضع لعالم الإحالة الموضوعية بما فيه من ضغوط إجتماعية تشكل عقبة فى سبيل الإتصال الروحى (كاتبة السطور).

(٢) المرجع نفسه، ص: ٩٥.

يقول «برديائف» عن إحساسه الإيجابي بالعزلة:

« ... ولا أستطيع أن أقول إن إحساس الاعتزال عندى كان علامة على عدم الإكتراث؛ بل كنت أجد نفسي ملتزماً إلتزاماً إيجابياً عميقاً في الحياة؛ غير أن هذا كان يمتزج ـ في صورة مقارنة ـ بميل لما يمكن أن يسمى بالموقف اللاإجتماعي ... ومع هذا كله فأنا إجتماعي، ... فقد اشتركت إشتراكاً إيجابياً في الشئون الإجتماعية والحركات السياسية »[1].

ويؤكد «برديائف» الأثر الإيجابي للحوار والإحتكاك بفكر الآخرين في توليد الفكر الخاص به؛ فضلاً عن وصفه لنفسه بأنه «*وحيد نشط في الوقت نفسه*»؛ فكان ينتمي إلى عدد من الجماعات الماركسية؛ بيد أنه شعوره بالبعد، ومعرفته بأنه قادم من عالم آخر سيعود إليه لم يفارقه على الإطلاق[2].

والناس ـ على حد تعبير «بردیائف» نفسه ـ نمطان يختلفان إختلافاً أساسياً: هؤلاء الذين تكون علاقتهم مع العالم مريحة منسجمة، وأولئك الذين على خلاف دائم معه، ويرى أنه من ذلك النمط الثاني مما سبب له دائماً الألم وعدم الاستقرار؛ فمن الصعب أن تقضى تجربة العزلة والقلق على المرح والجذل؛ فأن يكون المرء وحيداً معناه ألا يستطيع مصالحة العالم كما هو عليه، وربما يكون عدم قبول «هذا» العالم هو أول صرخة ميتافيزيقية يطلقها المرء، لأنه وُلد فيه، وعندما استيقظ وعيه، أدرك أن ثمة صداماً بينه وبين الأشياء والعادات المألوفة والوجود اليومى[3].

---

(١) نيقولاى بردیائف: «الحلم والواقع»، ص: ٤٥.

(٢) المرجع نفسه، ص: ٤٦.

(٣) المرجع نفسه، ص: ٤٦ ـ ٤٧.

(أ) جدل الذات والعالم الموضوعى فى مفهوم العزلة :

يقول «بر ديائف»:

« ... والواقع أن حياة العالم والناس خاضعة إلى حد كبير لسيطرة «الإبتذال» أو للناس das man على حد تعبير هايدجر(*)، ... وكل طريقة مستقرة للحياة بين الناس كانت تبعث النفور إلى نفسى والحنين عن عالم الوجود اليومى ... ولقد خيبت آمال جميع الحركات المذهبية التى كانت تعتمد إعتماداً لا تحفظ فيه على ولائى لها ... لقد كانت لى فكرتى الخاصة، ورسالتى الخاصة، وبحثى الخاص عن الحقيقة ... ولقد جربت فى ذلك نشوة التحرر والتمرد »(١).

(*) تأثر «برديائف» بمفهوم «الناس» أو «لا أحد» the/they, das man عند هايدجر، وهذه الظاهرة تعبر عن إحدى صور الوجود الزائف، وفيها يصبح «كل واحد هو الآخر، وما من أحد هو نفسه».
فالناس ليسوا فى حاجة إلى التعريف؛ إذ ينوب عنهم أى أحد، ولا يهم من يكون وفى أى زمان، هذا الواحد الذى هو لا أحد وكل الآحاد يمثل نوع وجود الحياة اليومية المتوسطة للموجود الإنسانى.
ويصبح هذا الوجود منذ الميلاد وحتى الممات ملكاً للآخرين ولكل واحد ولا أحد.
وفى الذات اليومية يتبدد الموجود الإنسانى فى «الناس»، وينخرط فى عالمهم المشترك: عالم كل الآحاد ولا أحد، ويصبح وجوده الخاص أبعد الأشياء عنه.

(Cp.: Heidegger: «Sein & Zeit», S. 128) and (Cp.: Heidegger: «Prolegomena ...», S. 338 - 340) and (Cp.: Grene, M.: «Martin Heidegger», P. 26) and (Cp.: Chapelle, A.:«L'Ontologie Phénomenologique de Martin Heidegger», P. 56).

(١) نيقولا برديائف: «الحلم والواقع»، ص: ٤٧ .

ويعنى ما سبق أن كل «ذات» تتشابه مع غيرها فى أنها جميعاً فريدة متميزة، وكل «ذات» حقيقية قائمة بذاتها، وعالم قائم بنفسه يضع وجود الذوات الأخرى دون أى محاولة لأن يجعل من نفسه شيئاً واحداً منها، والذات التى يقصدها «برديائف» هى «الذات» غير الموضوعية التى تتجاوز المجتمع، ووجود الذات يسبق إحالتها المادية فى العالم، ومع ذلك فهى لا تختلف عن وجود الذوات الأخرى.

وإذا كانت «الذات» هى الوحدة الدائمة التى تكمن وراء كل تغير، والمركز الذى يتجاوز الزمن، والموجود الذى لا يمكن تعريفه إلا من خلال حدود نفسه الخاصة، فإنه بينما يكون من الممكن تحديد تغيرات «الذات» موضوعياً، فإن ماهيتها لا يمكن أن تتحدد على هذا النحو؛ فهى تحدد نفسها بنفسها من الداخل حينما تتجاوز تجاوزاً فعالاً كل المؤثرات الخارجية.

ويترتب على ما سبق أن الوعى الذاتى يقتضى الشعور بالآخر؛ فهو إجتماعى فى أعمق أعماق طبيعته الميتافيزيقية. ومادامت حياة الإنسان تعبيراً عن «الذات»، فإنها تفترض وجود الآخر، ووجود العالم، ووجود الله؛ أما إنعزال الذات إنعزالاً مطلقاً، ورفضها الإتصال بأى شئ خارجها أو «بالأنت» فما هو إلا انتحار[1] فى رأى «برديائف».

كما يرى أن «الذات» تصبح واعية بذاتها نتيجة لنشاطها الخاص، وهذا النشاط يقوم على أساس وجود الآخر كما يقوم على الذات الفاعلة، علماً بأن «الذات» جسم وروح معاً، والنظرية الثنائية الخاصة بالجسم

(١) المرجع نفسه، ص: ٩٠ - ٩١.

والروح نظرية عقيمة؛ فالجسم يشارك في مجال الوجود الخارجي والداخلي على حد سواء؛ والعالم الداخلي لا يتوقف على تحققه الخارجي؛ فهو قائم بذاته بوصفه كشفاً عن حالة أخرى من حالات الوجود.

وإذا كانت «الذات» تستحيل إلى شئ خارجي، وتخضع لقوانين العالم الموضوعي؛ فإن خضوعها لهذا العالم جزئي فحسب[1]. وإذا كانت «الذات» ظاهرة إجتماعية بمعنى من المعاني لأنها تفترض الشعور بالذات الأخرى، فإن أكثر أشكال العزلة تطرفاً وكآبة هو ما تعانيه الذات وسط المجتمع في العالم الموضوعي؛ علماً بأن إتصال الذات اليومي بالعالم الموضوعي يضاعف من عزلتها بدلاً من الخروج من تلك العزلة.

لاحظ «برديائف» أن «العزلة» تستتبع تناقضاً ما، فإذا كانت المأساة - وفقاً لتعريف كيركجور - تناقضاً ينطوي على العذاب، وكانت الملهاة تناقضاً يخلو من العذاب، فإن العزلة الإنسانية تضع المأساة؛ فهي محاولة للتغلب على المأساة التي ينطوي عليها موقف معين، والعجز عن الوصول إلى هذه الغاية، ومن ثم نجد تناقضاً أعظم بين استحالة حل مأساة النقيضين من ناحية، وضرورة حلها من ناحية أخرى[2].

ويتضح ذلك من أن مشكلة «العزلة» - التي لم تنل حتى الآن غير حظ ضئيل من النظر الفلسفي - تلقي ضوءاً على الذات، كما أنها تتصل إتصالاً واضحاً بمشكلة المعرفة التي تساعد على الإنتصار على العزلة، وتحقيق التنوير الداخلي[3].

---

(١) المرجع نفسه، ص: ٩٢.
(٢) المرجع نفسه، ص: ٩٥.
(٣) المرجع نفسه، ص: ٩٢.

كما أن هناك نوعاً من الإتصال الروحي بين وعى الذات والآخر يقوم على أساس مشاركتهما فى الـ«نحن» التى لا تمثل الشئ أو الموضوع أو أى معطيات خارجية فى علاقتها بالذات. فـ«النحن» مضمون كيفى باطن فى «الذات»، فإن كل «ذات» بلا استثناء لا تتصل بـ«الآخر» فحسب، ولكن بمجموع البشر، والوجود يتكشف فى «الآخر»، و«النحن»، كما يتكشف فى «الذات»، ولكنه لا يتكشف مطلقاً للشئ وهذا الشئ هو الذى يسميه «برديائف» بالعالم الموضوعى[1].

(ب) نقد المعرفة والإتصال الإجتماعى الموضوعى :

ذهب «برديائف» إلى أن الزمان والمكان اللذين يحددان الحياة فى عالمنا الموضوعى هما المصدر الحقيقى للعزلة؛ كما أنهما مصدر للوهم الخاص بالعلو عليها؛ فالمكان والزمان يقسمان ويوحدان الناس لا على مستوى الوجود الحقيقى والإتصال الروحى الصادق؛ ولكن على مستوى الحياة الموضوعية والإجتماعية وحدها. والحركة التى تكتسبها «الذات» فى وجودها الزمانى - المكانى لها أعظم الأهمية بالنسبة لها، كما أن إستبعاد فكرة المكان والزمان وسيلة للهروب من العزلة[2].

إن «الموضوع» هو العقبة الرئيسية فى سبيل انتقال الذات من وجودها الداخلى، وإتصالها الروحى بذات أخرى، ومن ثم فـ«الموضوعية» شكل متطرف من أشكال «الذاتية»[3]، ومع ذلك فالإحالة الموضوعية للذات فى حياة المجتمع اليومية ذات أهمية هائلة بالنسبة لمصيرها؛ لأنها تثبت وجودها

(١) المرجع نفسه، ص: ١٠٤.
(٢) المرجع نفسه، ص: ٩٤.
(٣) المرجع نفسه، ص: ٩٦.

على مستويين: المستوى الداخلي للوجود الحقيقي والمستوى الخارجي للعالم اليومي المبتذل، ويجب أن يتحقق مصير الذات في هذا العالم وفي الحياة الإجتماعية؛ فالمجتمع كامن في «الذات» بمعنى خاص[1].

هذا، ويمكن أن تدخل «الذات المتوحدة» مع العالم الإجتماعي المحيط في أربعة أنواع من العلاقات كما يلي:

(١) ألا يشعر الإنسان باعتباره حيواناً إجتماعياً بالعزلة؛ حيث تتكيف الذات تماماً مع البيئة الإجتماعية، ويبلغ وعيها الدرجة القصوى من الموضوعية والروح الإجتماعية، وهذه الذات تتجنب تجربة العزلة، وهذا النوع يتألف من أناس لهم غرائز قوية في التقليد، وهم - من ثم - يفتقرون إلى كل إحالة فكرية، ويقنعون بالعيش عالة على تراث مشترك، وعلى تقليد قد يكون محافظاً، أو حراً، أو ثورياً على حد سواء.

(٢) الإنسان الذي لم يجرب العزلة، ولكنه في الوقت نفسه لا يبالي بالمجتمع، فذاته منسجمة مع البيئة الإجتماعية والحياة الجماعية، وعلى الرغم من وعيه الإجتماعي، فهو لا يكترث إكتراثاً إيجابياً بالحياة الإجتماعية أو بمصير قومه، وهذا النوع ينتشر إنتشاراً كبيراً في عصور الإستقرار الإجتماعي نسبياً؛ أما في عصور الثورة، فإنه من الطبيعي أن يجد نفسه في عسر وحيرة.

(٣) النوع الذي يشعر بالعزلة، ولكن ليست لديه أية إهتمامات إجتماعية، وهذا النوع إما أن يكون متكيفاً مع المجتمع تكيفاً ضئيلاً جداً أو غير

(١) المرجع نفسه، ص: ٩٧.

متكيف معه على الإطلاق، وهو يعانى من شعور الإنقسام وفقدان الإنسجام الداخلى، وهذا النوع لا يميل إلى الثورة على الحياة الإجتماعية المحيطة به، ويظل بمنأى عن كل شئ مهتماً بالعمل على فصل حياته الروحية والإبداعية عن الجو الإجتماعى، وهذه هى حالة الشاعر الغنائى، والمفكر المتوحد، والفنانين المتأصلين؛ فهؤلاء يعيشون حياتهم الإنفصالية تلك فى مجتمعات صغيرة من الحواريين؛ وعلى الرغم من عدم اكتراثهم الفطرى بالمسائل السياسية والإجتماعية، فإنهم على استعداد لأن يكونوا محافظين أو ثوريين حسبما يقتضى الأمر، وهم ليسوا مكافحين أو مجددين.

(٤) نوع يشعر بالعزلة والمجتمع فى آن واحد، وهو نوع الأنبياء الذى نجد له رمزاً خالداً فى أنبياء العهد القديم، وهذا النوع نجده فى الفلاسفة والمبدعين، والمجددين، والمصلحين، وأصحاب الثورات الروحية، وهو فى صراع دائم مع المجتمع الدينى أو الإجتماعى، وقلما يكون فى انسجام مع البيئة الإجتماعية.

أما عن «النبى» فهو يعانى الوحدة فى أقصى حالاتها من التطرف، وهو يهتم دائماً بمصير مجتمعه أو بالمجتمع والتاريخ، وبمصيره الشخصى، ومصير العالم عامة، كما أنه لا يهتم بخلاصه الشخصى، وبتجاربه وحالاته الخاصة؛ ولكنه يهتم بملكوت الله، وبكمال الإنسان والكون كله، وهذا النوع يمكن أن نجده خارج المجال الدينى فى الحياة الإجتماعية، وفى الفن، وفى العلم، وغير ذلك[١].

---

(١) المرجع نفسه، ص: ١٠٠ ـ ١٠١.

ويلاحظ على هذه السمات المميزة للأنواع الأربعة أنها نسبية، ويجب أن تدرك نتائجها بطريقة ديناميكية، والنوعان الأولان فى انسجام مع البيئة؛ بينما نرى النوعين الآخرين معاديين لها. وقد يظل النوع الشورى الإجتماعى من النوع الثالث جامداً بالنسبة للمعارك التى لا تنفصل عن العزلة، وهو فى الوقت نفسه فى انسجام مع بيئته، ويملك وعياً إجتماعياً كاملاً[1].

وجه «برديائف» نقداً لاذعاً للعالم الإجتماعى الموضوعى؛ فهو عالم كمى، و«الواحد» و«الشئ» رمزان لعالم مبتذل مجرد من الإتصال الروحى ومن الحدس والحب، أو بمعنى آخر هو عالم الإتصال الخارجى البحت.

وفى مثل هذا العالم تصبح الكنيسة والمجتمع الدينى من وسائل الإتصال الإجتماعى الموضوعى؛ علماً بأن الإتصالات الإجتماعية الموضوعية رمزية أكثر منها حقيقية؛ بينما الصفة المميزة للإتصال الروحى هى حقيقته الأنطولوجية.

يرى «برديائف» أن لكل هيئة إجتماعية سواء كانت الأسرة أو الطبقة أو الدولة أو الكنيسة (كمؤسسة إجتماعية) رموزها الخاصة بها، وقد تكون الحياة الباطنة أو الوجدانية فى مثل هذه الجماعات أقل أو أكثر ظهوراً؛ ولكنها تظل بعيدة كل البعد عن الإتصال الروحى الحقيقى.

وإذا كان الإتصال الروحى يفترض درجة قصوى من الإتصال الإجتماعى الروحى؛ فإن أى مجمع دينى يفشل فى أن يكون مجمعاً حقيقياً مادام قائماً على رمزية الإتصال فحسب، وحياة الرهبنة[2] - فى رأى «برديائف» - صورة من صور الإحالة الموضوعية الإجتماعية.

---

(١) المرجع نفسه، ص: ١٠٢.
(٢) المرجع نفسه، ص: ١٦٧.

كما يوجه «برديائف» نقده للتقنية الحديثة(*) التى تساعد على تحسين الإتصال بين الناس، وبدلاً من أن تقلل من التباعد الأساسى بينهم فإنها تعمل على إتساع رقعته؛ فالتقنية شكل متطرف من أشكال الإتصال المادى فى الوجود الإنساني، وهى لا تعنى بالإتصال الروحى، وتميل إلى القضاء على الصلة الحميمة والألفة الأساسية فى الإتصال الروحى؛ بل إن أثرها يعزل الإنسان عزلاً مطلقاً.

إن للتقنية مظهرين أحدهما سلبى والآخر إيجابى؛ ففى مجتمعات الماضى المحدودة سواء منها الأبوية أو النوعية كان الأفراد يتواصلون بطريقة لا شخصية، ولكى تصبح هذه العلاقات أكثر شخصية، كان لابد للشخص

(*) تأثر «برديائف» فى نقده للتقنية بموقف «هايدجر» الذى شغله السؤال عن ماهية التقنية فى المرحلة المتطورة من تفكيره؛ فالتقنية عند هايدجر هى الحصيلة المنطقية للميتافيزيقا الكلاسيكية التى انشغلت بالموجودات وليس بالوجود ذاته.
ويرى هايدجر أن تجاوز السيطرة التقنية لن يتم إلا عن طريق إدراك ماهيتها، وتجاوز سيطرة الميتافيزيقا الكلاسيكية، وهذا التجاوز هو الماهية الصميمة للإنسان.
ولعل أهم إسهام لهايدجر فى فلسفته عن التقنية الحديثة هو أنه يذكرنا بأن هذه التقنية هى المرحلة الأخيرة من تاريخ حجب الوجود ونسيانه. والحل هو التحول من جديد إلى السؤال عن معنى الوجود؛ أى التحول من نسيان الوجود إلى التفكير فى الوجود؛ علماً بأن السؤال عن معنى الوجود إذا فهمناه فهماً صحيحاً هو السؤال عن ماهية التقنية فى كشفها عن العلاقة الحميمة بين الإنسان والوجود.
(Cp.: Heidegger, M.: «Voträge & Aufsätze - Die Frage Nach der Technik», S. 195) and (Cp.: Langan, T.: «The Meaning of Heidegger», P. 199) and (Cp.: Sallis, J.: «Heidegger and the Path of Thinking», P. 167).

من أن يعانى من العزلة، وأن تنفصل «الذات» من روابطها العضوية التى تكاد تستوعبها جميعاً.

ولقد أسهمت «التقنية» فى هذا السبيل مساهمة وفيرة وقضت الآلات إلى درجة كبيرة على استقلال الإنسان والحيوان، وقد كان هذا الإستقلال عقبة فى سبيل الإتصال الروحى[1].

(جـ) الخروج من العزلة :

يرى «برديائف» أن «الذات» تحاول أن تتغلب على عزلتها بوسائل عدة: كالمعرفة، والحب، والصداقة، والحياة الإجتماعية، والأعمال الأخلاقية، والفن، وغير ذلك من الوسائل، ومن المبالغة أن نقول إن العزلة يتم التغلب عليها نهائياً بهذه الوسائل؛ لأن هذه الوسائل جميعاً تقتضى عمليات الإحالة الموضوعية ومواجهة الذات للموضوع بدلاً من ذات أخرى أو «أنت» فى أعماق الإتصال الروحى الداخلى[2].

فإذا صعدت «الذات» من أعماق الوجود، واتصلت بالمجتمع الموضوعى، فلابد لها أن تبذل كل ما فى وسعها لتحمى نفسها من هذا العدو[3]، وحينما يصبح الإنسان مدركاً لنفسه بوصفه شخصاً، وحينما يتطلع إلى تحقيق شخصيته، عندئذ ينبغى عليه أولاً أن يعترف بعجزه عن الإستمرار فى وجوده التنسكى، وأن يعترف ثانياً بالمصاعب العظيمة التى تكتنفه من كل جانب فى محاولته الهروب من عزلته، وأن يجعل من نفسه شيئاً واحداً مع الذات الأخرى أو الذوات الأخرى[4].

---

(١) المرجع نفسه، ص: ١٦٨.
(٢) نيقولاى برديائف: «العزلة والمجتمع»، ص: ٩٥.
(٣) المرجع نفسه، ص: ٩٧.
(٤) المرجع نفسه، ص: ٩٤.

ويمكن القول بأن علاقة «الذات» بالعالم ثنائية؛ فهي تستلزم من ناحية شعوراً بالعزلة، وبالتجرد من عالم الوجود الواقعي، ومن ناحية أخرى تفسر تاريخ العالم بوصفه جزءاً من مصيرها الشخصي، وهكذا يبدو كل شئ في لحظة مجرداً متباعداً، وفي لحظة أخرى قد يبدو كل شئ جزءاً متكاملاً مع تجربة الأنا الخاصة[1].

ولكن ما من شئ يستطيع أن يقضي حقاً على عزلة الإنسان، وهذه العزلة لا يمكن التغلب عليها إلا في المستوى الوجودي بالتقاء الذات مع الذات الأخرى، أو مع «الأنت»، وحينما تتجرد الذات من حياتها الجماعية الأولى في عالم موضوعي، فإنها تسعى إلى أن تجد مخرجاً من العالم الموضوعي الذي يفتقر إلى أي إتصال روحي[2]؛ علماً بأنه ليس من اليسير كشف الذات الإنسانية الحقيقية وانتزاعها من ثياب التنكر الإجتماعية؛ فالإنسان في المجتمع ممثل دائماً، وهو يعيش في مستوى السلوك الذي يفرضه مركزه الإجتماعي، فإذا قام بدوره خير قيام، كان من العسير عليه أن يعيد كشف نفسه الأساسية.

ومع ذلك فإن شعور الإنسان بالعزلة مشروط بالموضوعية التي يجد نفسه فيها، وبما ينتج من تجريد عن ذاته الحقيقية، وهكذا يبدو أن الأنا تضع تجريدها الخاص لنفسها[3].

والخروج من العزلة معناه العلو على الذات، ويتم ذلك من خلال طريقتين للعلو: بأن تتوحد مع موضوع ما أو مبدأ عام، أو بأن تدخل في إتصال

(١) المرجع نفسه، ص: ٩٧.
(٢) المرجع نفسه، ص: ٩٥.
(٣) المرجع نفسه، ص: ٩٨.

روحى مع الـ«أنت». وما من شك فى أن هناك قيمة إيجابية فى الفعل الذى تقوم به «الذات» للإندماج فى العالم الموضوعى فى عملية إنشاء المجتمع، أو إقامة المبادئ العامة والتصورات اللازمة للإتصال؛ غير أن هذا العالم من العلو مفكك محدود تُستعبد فيه الذات الإنسانية، وفكرة الله هى الحل الوحيد[1] الذى يخلص الذات من قيود العالم الموضوعى كما سيأتى بيانه.

يقول «برديائف»:

« ... حقيقة "الذت" تكمن فى محاولتها العلو على نفسها، وهى تهلك فى اللحظة التى لا تجد فيها مخرجاً لنفسها، وفى هذا يكمن "لغز" الذات الأساسى »[2].

ويضيف «برديائف» بأن هناك شرطين لتحقيق الذات لنفسها:

(أولاً) ألا تكون مجرد أداة موضوعية أو إجتماعية.

(ثانياً) أن تعمل دائماً على أن تعلو على نفسها، بحيث تميل إلى الخروج من عزلتها، وإلى أن تتحد بالذات الأخرى، وبـ«الأنت»، و«الناس»، و«العالم الإلهى»، وليس ثمة ما هو أسوأ من الإنطواء على الذات، واستغراق الذات فى نفسها بحيث تخفق فى القيام بعملية العلو[3].

ويمكن للذات أن تخرج من عزلتها عن طريق الإشتياق إلى المعرفة؛ فطلب المعرفة ينطوى على اشتياق للذات الأخرى، وللآخرين، وينطوى على امتداد غير عادى من الذات والوعى، وهو أخيراً إنتصار على العالم الزمانى والمكانى. ولكن مادامت المعرفة موضوعية، فلن يكون ثمة دافع للذات لأن

---

(١) المرجع نفسه، ص: ١١٣.

(٢) المرجع نفسه، ص: ٩٢.

(٣) المرجع نفسه.

تخرج من أعمق أغوار عزلتها، وأى شكل موضوعى سواء كان معرفة أم طبيعة أم مجتمعاً ... لا يستطيع أن يوفق بين المتناقضات الفاجعة الكامنة في الذات، وإنما المعرفة القائمة على الإتصال الروحي هي وحدها التي تستطيع أن تقوم بمثل هذا التوفيق[1].

ومع ذلك فلم تزل المعرفة - عند «برديائف» - وسيلة من وسائل الخروج من العزلة؛ إذ تدفعنا إلى الإنصراف عن عزلتنا المركزة في ذواتنا، وتنقلنا إلى مكان آخر وزمان آخر حيث تتصل «بالذات الأخرى»، وتخرج لمعرفة «ذات أخرى»، ويعنى «برديائف» بها العالم الإلهي، وليس من الممكن أن نتجاهل الجانب الإجتماعي للمعرفة، وأنها تساعد على إقامة الإتصال بين الناس، فإن كل محمولاتها وكل منطقها جماعي، كما أن جهازها المنطقي من تصوزات ولغة ومعايير كلها إجتماعية.

ومن جهة أخرى، فإن اللغة من أقوى الأدوات لتكوين المجتمع وإقامة الإتصال بين الناس؛ ولكنها ترتبط أيضاً بالفكر، وبتكوين الأفكار التي لا غنى عنها للإتصال العقلي بين الناس، والنتائج العملية للمعرفة تتوقف على درجة الإتصال بين الناس، وعلى طوائفهم الإجتماعية، وعلى الطريقة التي يحاربون بها العزلة. ويرى «برديائف» أن مشكلة العزلة يمكن الخروج منها بطريقتين: من وجهة نظر المجتمع الموضوعي، أو من وجهة نظر الإتصال الروحي والوجود الداخلي، والألفة مع الأنت، والطريقة الأخيرة وحدها هي القادرة على الخروج من العزلة كما سيأتي بيانه[2].

---

(١) المرجع نفسه، ص: ٩٦.
(٢) المرجع نفسه، ص: ١١١ - ١١٢.

ويمكن الخروج من العزلة أيضاً أن طريق الرومانتيكية التى بـدأت منـذ أن تجردت الذات مـن النظـام التصـاعدى الموضـوعى؛ فالـذات الرومانتيكيـة تفصـل بـين الـذات والموضـوع، وذلـك عـن طريـق رفـض الـذات للنظـام الموضوعى للأشياء؛ فالذاتية المتأصلة فى الرومانتيكية دفعتها إلى التوحيـد بين الإنسان والطبيعة.

ويعنى ذلك أن الرومانتيكية حدث هام فى تحريـر الـذات مـن إسـتبداد العالم الموضوعى والإجتماعى؛ فهى حررت الذات من أغـلال العـالم المتنـاهى، ومن مكانها المعين فى نظـام متصـاعد، وفتحـت أمامهـا آفاقـاً لانهائيـة؛ إلا أن الرومانتيكية ـ من وجهة نظر «بردیـائف» ـ قـد أخفقـت فـى أن تكـون ذات نزعة شخصية، فالذات الرومانتيكية تميل إلى فقدان ثباتها، وإلى أن تتفكك فى الكون اللامتناهى، وفى محيط الحياة العاطفية.

يتضح من ذلك أن الإنتصار الحقيقى للذات على العزلة ينبغى ألا يعتمد على العالم الموضـوعى، أو أى قبـول للـذات الرومانتيكيـة؛ إذ يجـب أن تظفـر الـذات بانتصـار «روحـى» فـى قلـب وجودهـا نفسـه، بحيـث تؤكـد نفسـها بوصفها شخصية قادرة على الاحتفاظ بذاتيتها فى عملية العلو ذاتها[1].

والمخرج النهائى من العزلة عنـد «بردیـائف» هـو الإتصـال الروحـى؛ وهو يرى أن مشكلة الإتصال عموماً بين وعى وآخـر لم تحـظ إلا بالقليـل مـن الإهتمام فى تاريخ الفلسفة، على الرغم من أهميتها، وهو يميـز بـين الإتصـال والمشاركة؛ فـ«المشاركة» شئ واقعى، وهى نفـاذ إلى الحقيقـة الأوليـة؛ بينمـا «الإتصال» رمزى فى أغلبه؛ فهـو يسـتخدم الرمزيـة أو العلاقـات الخارجيـة

(۱) المرجع نفسه، ص: ۹۸ ـ ۱۰۰.

ليشير إلى حقيقة داخلية، ورمزية الإتصال تعبر عن ذلك الجزء من الحياة الداخلية الذى يتبدى فى العالم الموضوعى المفكك[1].

و«الذات» عند «بردياثف» لا تقنع بالإتصال بالآخرين عن طريق المجتمع أو الدولة؛ وإنما تصير إلى الإتصال الروحى بالآخرين، وتسعى إلى الوجود الحقيقى بالعلو على نفسها، ويصبح الحنين إلى الإتصال الروحى دليلاً إلى الطريق المؤدى إلى العالم فوق الطبيعى للوجود الحقيقى، وتختلف رمزية الإتصال وفقاً لدرجة الإحالة الموضوعية[2].

ذهب «بردياثف» إلى أن الإتصال الروحى يقتضى التبادل؛ إذ لا يمكن أن يتم مطلقاً من طرفٍ واحد، فلا وجود لإتصال روحى فى «الحب المرفوض»، وفى حالة الإتصال الروحى تكون «الأنا»، و«الأنت» فاعلتين على حد سواء، بينما من الممكن ألا يكون ثمة تبادل فى رمزية الإتصال الموضوعى.

ويمكن أن يكون الوعى الإنسانى عقبة أكثر من أن يكون وسيلة للإتصال الروحى حينما يتخذ شكلاً إجتماعياً قائماً على الإتصال الرمزى؛ فوعى الإنسان ـ كما يتم التعبير عنه فى الأشكال الإجتماعية ـ يكون تحت رحمة الحياة الجماعية اليومية؛ بيد أن الوجد الصوفى يستطيع أن يتخطى جميع العقبات الموجودة فى سبيل الإتصال الروحى بين وعى وآخر، وقد يحدث أن يحاول الإنسان فى سبيل إطفاء هذا الشوق فى الإتصال الروحى أن يشبع وعيه فيتجاوز الحدود والمعايير الخاصة بالمجتمع

---

(١) المرجع نفسه، ص: ١٠٦.
(٢) المرجع نفسه، ص: ١٠٧.

اليومى بقوة أصالته المبدعة، ونشوته الشخصية المتسامية[1]، بحيث ينمو فى الإنسان فى أعماق عزلته ووجوده التنسكى الشعور الحاد بشخصيته وأصالته وتفرده؛ فيتوق إلى الهرب من سجنه الوحيد ليدخل فى إتصال روحى مع ذات أخرى، ومع «الأنت» أو «النحن»[2].

كما يمكن الخروج من العزلة بالحنين إلى الله؛ فالعزلة تستتبع من الناحية الأنطولوجية الحنين إلى الله باعتباره «ذاتاً»، وباعتباره «أنت»، والعامل الإلهى وحده هو الذى يستطيع أن ينتصر على العزلة، وأن يجعل الإنسان مدركاً للشعور بالألفة متوخياً غاية جديرة بوجوده، والله لا يمكن أبداً أن يكون موضوعاً، وإلا أصبح مجرد سلطة خارجية، والله أساساً «هو» الذى يمكن أن نؤمن به إيماناً مطلقاً، وأن نستسلم له إستسلاماً كاملاً[3].

والدين عند «برديائف» معناه قيام رابطة ما، وهو محاولة للخروج من العزلة، وتحرير الذات من انعزالها، وتحقيق الإتصال الروحى الحميم، وماهيته الخاصة تربطه بسر الوجود، وبالوجود نفسه؛ غير أن الله وحده هو القادر على قهر العزلة، والدين يستتبع علاقة ما، وهو باعتباره كذلك لا يمكن إلا أن يكون ثانوياً عابراً؛ إما العلو والغاية من الوجود فلا تتحقق إلا فى الله.

وحينما يصبح الدين مجرد ظاهرة إجتماعية موضوعية، فإن الشعور بالعزلة لا يمكن العلو عليه من الناحية الأنطولوجية؛ فإذا خفت حدة هذا الشعور، فذلك راجع إلى دخول الذات فى العالم الموضوعى والمجتمع، حتى وإن سُمى هذا العالم بالكنيسة، ويمكن أن يتم العلو إذا كانت العلاقة بين

---

(١) المرجع نفسه، ص: ١٠٧.
(٢) المرجع نفسه، ص: ٩٣.
(٣) المرجع نفسه، ص: ٩٦.

«الذات» والعالم الإلهى ضاربة بجذورها فى الحياة الداخلية فى الكنيسة باعتبارها إتصالاً روحياً لا بوصفها مجتمعاً[1].

ويلاحظ «برديائف» أن الخروج من العزلة يتطلب أكثر من مجرد الإعتناق الصورى للإيمان المسيحى، أو الإنضمام إلى عضوية الكنيسة، ومثل هذه المسيحية الإجتماعية الخالصة لا يمكن أن تصل إلى أكثر من تصور تقليدى رمزى زائف للحب الإلهى[2].

وإذا كانت الروحانية تؤدى إلى انقطاع تام للعلاقات الإنسانية الإجتماعية فى العالم الموضوعى، فلا سبيل لاجتناب ذلك رغم ما قد يسببه من ألم مادام الإنسان قد سلك سبيل التقدم الروحى؛ ذلك أنه لا يمكن العلو على العزلة إلا فى المستوى الروحى وفى التجربة الصوفية وحدها؛ حيث تشارك الأشياء جميعاً فى «الذات» والعكس صحيح.

يقول «برديائف»: -

« ... الوجود الإنسانى فى أعماقه يشارك فى النظام الروحى الذى يسمو على الطبيعة، وفى هذه الأعماق وحدها التى تكون الصوفية فيها رمزاً لها يمكن القضاء على العزلة قضاءً حقيقياً »[3].

ويعنى ذلك أن الإتصال الروحى يقتضى المشاركة المتبادلة، ويجب أن تتم هذه المشاركة فى أعماق الإتحاد بين «الذات» و«الآخر»، وهذا الاتحاد يتم فى الله، والإتصال الروحى يعمل على رفع التقابل بين الواحد والمتعدد،

---

(١) المرجع نفسه، ص: ١١٦.
(٢) المرجع نفسه، ص: ١١٧.
(٣) المرجع نفسه، ص: ١١٨.

بين الجزئى والكلى، فضلاً عن أن الشخصية «لا عقلية» دائماً فى نظر المجتمع بسبب حياتها الباطنة ومصيرها الفريد، ولكى يجعل المجتمع هذا المصير «معقولاً» نراه يلجأ إلى القهر![1].

فإذا فشلت «الذات» فى معاناة العزلة حينما تغوص فى الحالة الأولية اللاشعورية العاطفية التى تسود حياة الجماهير، فليس ذلك لأنها وصلت إلى الإتصال الروحى مع الآخر، وإنما لأن شعورها الخاص قد ابتلعه «الهو» أو «الشئ»[2].

ويرى «برديائف» أنه فى حالات الحروب والثورة، وفى الغضب الأعمى الذى ينتاب الجماعات، وفى الحركات الوطنية أو الدينية نستطيع أن نلاحظ الجماهير فى أثناء الفعل، وفى مثل هذه الحالات لا توجد عزلة أو إتصال روحى؛ والشيوعية الروسية جعلت الإتصال الروحى أمراً مستحيلاً بين «الذات» و«الآخر»، وينطبق ذلك على المثل الأعلى للمجتمع الجماعى فى الإشتراكية القومية الألمانية الذى يقوم على الـ«هو» لا على الـ«نحن» العامة.

ونلمح فى الإشتراكية القومية تلك الإحالة العقلية للغرائز والميول اللاشخصية، وزعماء الجماهير ـ فى رأى «برديائف» ـ أشبه بالوسطاء؛ فهم يجرفون الجماهير، ولكن الجماهير تجرفهم أيضاً، فإذا تصادف أن كان الزعيم رجلاً ممتازاً، فإنه يعانى شعوراً حاداً بالعزلة حينما يسلم زمام شخصيته تماماً للجماهير[3].

---

(١) المرجع نفسه، ص: ١٦٩.
(٢) المرجع نفسه، ص: ١٧١.
(٣) المرجع نفسه، ص: ١٧٢.

يقول «برديائف» في هذا الصدد:

«... كل مجتمع عبارة عن مجتمع "قيصر"؛ بينما الإتصال الصادق هو ملكوت الله، والحنين الكامل في العزلة هو حنين الروح، والهرب من العزلة هو احتضان الحياة الروحية»[1].

والسبب في ذلك يرجع إلى أن كل شخصية تمثل عالماً متميزاً لا تدركه شخصية أخرى إلا إدراكاً جزئيا فحسب؛ ولكن حينما تدخل الشخصية في العالم الروحي، فإنها تتشبع بجو من الإتحاد والإتصال هو ملكوت الله[2].

يترتب على ما سبق أن الإتصال الروحي عند «بردیائف» ظاهرة روحية تعلو على الطبيعة العضوية، وهو المقابل للتنظيم[*]، وعلى الإنسان أن تكون قيمته أعلى من المجتمع أو الأمة أو الدولة حتى ولو كانت للدولة القدرة على اضطهاده واستعباده في عالم تقوم فيه العلاقات على القهر، ووظيفة العالم الإجتماعي الموضوعي هو أن ينشئ النظام والقانون والسلطة، وهذا هو جوهر أي تصور إجتماعي[3].

ويمكن الخروج من العزلة أيضاً عن طريق «الحب» الذي ندرك من خلاله وبصورة مباشرة حياة الآخر الروحية[4]؛ فالذات تعاني حاجة عميقة إلى أن تنعكس إنعكاساً حقيقياً في ذات أخرى، وأن تتأكد وتتحقق بواسطة هذه الذات، والواقع أن «الذات» تتلهف إلى أن تجد ذاتاً أخرى

---

(١) المرجع نفسه، ص: ١٧٣.
(٢) المرجع نفسه

(*) Organization.

(٣) المرجع نفسه، ص: ١٦٥.
(٤) المرجع نفسه، ص: ١٠٥.

أو صديقاً يريد أن يتوحد معها، أو يعكسها، وهنا تكمن الدلالة العميقة للحب[1].

ويرى «بردياثف» أنه من الخطأ أن نفكر فى أن الإتصال الروحى لا يمكن أن يكون إلا علاقة إنسانية فحسب، وهذا الإتصال ممكن فى عالم الحيوان والنبات والجماد الذى يتمتع بحياة داخلية خاصة به، ومن الأمثلة الواضحة على هذا النوع من الإتصال الوجدانى تلك العلاقة التى تقوم بين الإنسان وصديق حميم مثل الكلب، وهذه العلاقة تجعل الإنسان على وفاق مع الطبيعة الموضوعية المعادية، وتحيل الموضوع إلى ذات أو إلى علاقة من الألفة والود، ومثل هذه العلاقة لها قيمة ميتافيزيقية حقيقية مادامت مقاومة الموضوع قد أمكن التغلب عليها، كما أمكن الوصول إلى الوجود الحقيقى[2].

تعقيــــب ...

مما سبق يمكننا الإجابة عن السؤال الأساسى فى هذا الفصل والذى يدور حول معانى المفارقة فى مفهوم العزلة فيما يلى:

المفارقة الأولى: العزلة ظاهرة شخصية - إجتماعية

فالشعور بالعزلة ينبثق من محاولة الإنسان تنمية شخصيته بغض النظر عن حياة النوع الإنسانى، والإنسان لا يدرك شخصيته، وأصالته، وتفرده عن كل شخص إلا عندما يكون وحيداً.

ومع ذلك فالعزلة ليست إنعزالاً؛ لأن الذات لا تعانى عزلتها داخل نفسها بقدر ما تعانيها وسط الآخرين؛ فهى مقترنة بوجود الآخر، مما يعنى أن

---

(١) المرجع نفسه، ص: ٩٥ - ٩٦.
(٢) المرجع نفسه، ص: ١٠٨.

العزلة ظاهرة إجتماعية تفترض الشعور بالذات الأخرى؛ بل إن أكثر أشكال العزلة تطرفاً وكآبة هو ما تعانيه الذات وسط المجتمع الموضوعي الذى قد يضاعف من شعورها بالعزلة.

ومن ناحية أخرى، فالإحالة الموضوعية للذات فى حياة المجتمع اليومية تمثل أهمية عظمى بالنسبة لمصير الذات؛ لأنها تثبت وجودها على مستويين: المستوى الداخلى للوجود الحقيقى، والمستوى الخارجي للعالم اليومى المبتذل، ويجب أن يتحقق مصير الذات فى هذا العالم، وفى الحياة الإجتماعية؛ لأن المجتمع كامن في الذات بمعنى خاص.

المفارقة الثانية: العزلة ظاهرة ذاتية ـ موضوعية

فعلاقة «الذات» بـ«العالم» ثنائية، وتستلزم شعوراً بالعزلة وبالتجرد من عالم الوجود الواقعى من ناحية، ومن ناحية أخرى، تفسر هذه العلاقة تاريخ العالم بوصفه جزءاً من مصيرها الشخصى، كما أن شعور الإنسان بالعزلة مشروط بالموضوعية التى يجد نفسه فيها، وبما ينتج من تجريد عن ذاته الحقيقية.

المفارقة الثالثة: العزلة إتصال روحى

ـ فـ«العزلة» تقتضى «العلو على الذات» من خلال طريقتين: بأن تتوحد مع موضوع ما أو مبدأ عام، أو بأن تدخل فى إتصال روحى مع الـ«أنت»، والإتصال الروحى يقتضى التبادل بين «الأنا» و«الأنت»، ولا يمكن أن يتم التبادل فى رمزية الإتصال الموضوعى، كما أنه يتجاوز الحدود والمعايير الخاصة بالمجتمع اليومى بقوة أصالته المبدعة، بحيث ينمو فى الإنسان وفى أعماق عزلته ووجوده التنسكى الشعور الحاد بتفرده وشخصيته.

وإذا كان طلب المعرفة ـ كما سبق بيانه ـ خروجاً من العزلة، وانتصاراً على العالم الزماني المكاني، فإن المعرفة القائمة على الإتصال الروحي وحدها هي التي توفق بين المتناقضات الكامنة في الذات؛ فالإتصال الروحي يرفع التقابل بين الواحد والمتعدد، وبين الجزئي والكلي، ويقوم على أساس المشاركة في «النحن»؛ ذلك المضمون الكيفي الباطن في الذات؛ فالوجود يتكشف في الآخر والنحن كما يتكشف في الذات.

وبينما تمثل «التقنية» الحديثة شكلاً متطرفاً من أشكال الإتصال المادى في الوجود الإنساني، ولا تعنى بالإتصال الروحي، وتميل إلى القضاء على الصلة الحميمة والألفة الأساسية في الإتصال الروحي، فإن فكرة الله هى الحل الوحيد الذى يخلص الذات من قيود العالم الموضوعي، والعزلة حنين إلى الله باعتباره ذاتاً وليس موضوعاً يفرض سلطة خارجية على هذه الذات، فضلاً عن أن «الحب» الذى تدرك من خلاله الذات وبصورة مباشرة حياة الآخر الروحية حل آخر يخلص الذات من شعورها الفاجع بالعزلة.

(ثانياً) المعنى الوجودى للحب الزائف :

يقول «برديائف»:

« ... العالم الموضوعي يلقى بالحب بعيداً عن الطريق، ويرفضه؛ لأن الحب يرتبط بالشخصية، ويشير إلى الشخصية أكثر من النوع(*) ... وفي عالم الموضوعات يستسلم الإنسان لحياة

(*) «The objective world thrusts love out of the way, and it rejects it because it is linked with personality and refers to personality rather than to race».
(Cp.: Berdyaev, N.: «The Beginning ...», P. 245.)

التكاثر، ويخضع للسيطرة ذات الطابع اللاشخصي على الفرد المشخص ...، فضلاً عن أنه في هذا العالم يخضع الحب بكل أنواعه للإحالة الموضوعية[1] ... إن كل ما هي إبداعي (شئ في ذاته) يؤدي إلى البنيات الموضوعية التي تخمد من أوار أي عاطفة مشتعلة[2] ... لكن الحب (الحقيقي) يستدعي الأفكار عن المصير الشخصي الأبدي مما يقع خارج نطاق دافع التكاثر »[3].

يرى «برديائف» ـ في ضوء النص السابق ـ أن إحالة الجنس والحب إلى أمور إجتماعية[*] من أكثر الظواهر مدعاة للتقزز في التاريخ الإنساني، فهذه الإحالة تشوه الحياة، وتسبب آلاماً لا سبيل إلى التعبير عنها، بحيث يظل العالم جاهلاً بحب كل إنسان مادام الحب يتجاوز حدود هذا العالم[4].

(أ) الإيروس ونقد الحب الأفلاطوني :

ويوجه «برديائف» نقداً لاذعاً للمفهوم الأفلاطوني عن الإيروس أو «الحب» Eros، فيرى أن طبيعة «الإيروس» معقدة أشد التعقيد، وهي تخلق صراعات لا حصر لها في الحياة[5].

أما عن «الإيروس» عند اليونان، وأفلاطون خصوصاً فهو بطبيعته «افتقار» أو «عدم إمتلاك» يحن إلى الإمتلاء أو الإمتلاك. وإحساس

(1) Berdyaev, N.: «The Beginning & the End», P. 245.

(2) Ibid., P. 245.

(3) Ibid., P. 244.

(*) Socialization.

(٤) نيقولاي برديائف: «الحلم والواقع»، ص: ٨١.

(٥) المرجع نفسه، ص: ٨٠.

«الإيروس» بالحاجة إنما هو الباعث الذى يهب الديناميكية لرغبته أو اشتياقه ... لذا فهو حالة متوسطة بين الامتلاك وعدم الامتلاك، وإنه بالتالى لابد من أن يموت عندما يتحقق هدفه[1].

و«الإيروس» عند أفلاطون هو بمثابة منبه يثير فى النفس النزوع نحو الإتصال بالكمال المطلق الذى هى محرومة منه فى هذه الحياة، والذى تحن إليه بالضرورة حنيناً لا سبيل إلى التغلب عليه، إذن «الحب الإيروسى» مفتون بنفسه، لأنه لا يسعى نحو إمتلاك الله إلا لكى يصبح هو نفسه إلهياً، وحب الآخرين ما هو إلا وسيلة من أجل المضى نحو الذات والله[2].

وللحب الأفلاطونى إتجاهان مختلفان: إتجاهاً زمانياً أفقياً تعبر عنه الرغبة فى توليد الأجسام لخدمة المجتمع، واتجاهاً أبدياً رأسياً تعبر عنه الرغبة فى توليد الأرواح من أجل التسامى بها نحو الله، و«الإيروس» ينزع نحو الخلود فى كلتا الحالتين سواء كان غرضه التناسل أم التصاعد[3].

ولقد فطن أفلاطون إلى أن «الإيروس» وسيط بين البشر والآلهة أو هو واسطة يتحقق عن طريقها «الوجد» أو «الانجذاب الصوفى»؛ لذا فالموجود المحب لا يخرج عن كونه مجرد مناسبة أو واسطة أو منبه يدفع بالنفس نحو البحث عن سعادة أكبر، وكأنما هو يدعوها إلى أن تتجاوزه، وتعلو عليه حتى لا تبقى أسيرة لحضرته الحسية[4].

---

(١) زكريا إبراهيم: «مشكلة الحب»، سلسلة مشكلات فلسفية (٥)، مكتبة مصر، القاهرة، ب.ت.، ص: ١٣٣.

(٢) المرجع نفسه، ص: ١٥٣.

(٣) المرجع نفسه، ص: ١٣٧.

(٤) المرجع نفسه، ص: ١٣٩.

أما عن مشكلة جنس المحبوب فلم يكترث بها «أفلاطون»، لأن الكائن المحبوب لا يوجد إلا لكى يُعلى عليه، وكأن الحب الأفلاطونى هو الديالكتيك أو الجدل نفسه، بشرط أن نفهم من الجدل أنه عملية مصحوبة دائماً بعملية إنتقال أو صعود؛ فالحب الأفلاطونى ينتقل من حب الأجساد الجميلة إلى حب النفوس الجميلة، ثم حب المعارف الجميلة، حتى ينتهى فى آخر المطاف إلى حب «الخير الأسمى» الذى لا شكل له ولا صورة[1].

ويعنى ذلك أن الحب الإلهى حينما يتخذ النحو «الإيروسى» إنما يصبح بمثابة سبيل يقتاد إلى الله دون أن يكون هناك بأى حال أى هبوط من جانب الله نحو الإنسان، وليس بدعاً أن يكون الإنسان هو المحب دائماً، وأن يكون الله هو المحبوب دائماً[2].

ذهب «برديائف» إلى أن «إيروس» عند أفلاطون مازال محصوراً فى المجال اللاشخصى؛ فهو يشير - كما سبق - إلى تطلع الإنسان إلى مبدأ الجمال الإلهى الذى ينعكس فى العالم المخلوق أكثر من تطلعه إلى التحقق العينى للشخص[3]؛ فالحب الإيروسى عند أفلاطون ليس حباً لموجود مشخص؛ إنه بالأحرى حب للفكرة، وللمجال الأسمى فى سبيله إلى الصعود إلى الخير الأسمى كما سبق بيانه.

. إذن «الإيروس» - فى رأى «برديائف» - لا مشخص، ولا يعرف الشخصية التى لا يمكن تكرارها ولا يمكن أن يحققها[*]، ذلك هو الحد الذى

---

(١) المرجع نفسه، ص: ١٤٠.

(٢) المرجع نفسه، ص: ١٣٤.

(٣) نيقولاى برديائف: «الحلم والواقع»، ص: ٨٥.

(*) « ... Eros is anti-personalist ... it doesn't know the unrepeatable personality and does not affirm it».
(Cp.: Berdyaev, N.: «Slavery & Freedom», P. 225).

لا تتجاوزه الأفلاطونية[1]، وفي ذلك تكمن المأساة من وجهة نظر «برديائف»[2].

و«الإيروس» كما يراه «بردیائف» لا شخصي سواء عندما يرتبط بالعناصر الجنسية الدنيا، أو عندما يرتفع إلى العالم المثالي كما هي الحال عند أفلاطون، وهو يصبح مدنساً أكثر من أي شئ آخر في العالم عندما يرتبط بالحياة الجنسية والإقتصاد[3].

ويميز «بردیائف» بين «الإيروس» والحب المسيحي أو «الأجابيه» Agapé، فكلمة «إيروس» تستعمل عادة للإشارة إلى الحب الجسدي؛ في حين جرت العادة باستخدام «أجابيه» للإشارة إلى الحب الروحي، والأصل في هذا الاستعمال أن اليونانيين كانوا يجمعون بين «إيروس» إله الحب، و«ديونيسيوس» إله الخمر؛ فكانوا يسرفون في الحب والشراب، وكانوا يتخذون من الحب مطية إلى الإستمتاع بمباهج الحياة، ومن هنا أصبح «الإيروس» مشيراً إلى معاني العشق الحسي العنيف، وكان العرب قد خصصوا لفظ «العشق» للإشارة إلى مجاوزة الحد في المحبة، لذا يمكن أن يُسمى هذا النمط العنيف من الحب باسم «العشق»[4].

أما المحبة المسيحية أو «الأجابيه» فتختلف جذرياً عن «الإيروس»؛ فالأولى تقوم على التبادل والمشاركة؛ في حين أن الثانية منهما تقوم على العشق الذاتي والإندفاع المستمر، فضلاً عن أن المسيحية قد أدخلت في مجال التفكير الديني مبدأً

---

(1) Berdyaev, N.: «Slavery & Freedom», P. 225.

(2) Ibid., P. 227.

(3) Berdyaev, N.: «The Beginning & the End», P. 244.

(٤) زكريا إبراهيم: «مشكلة الحب»، ص: ١٣٠.

جديداً ألا وهو مبدأ «التجسد الإلهى»، وهذا التجسد علامة على تحقق ضرب من التوافق بين اللامتناهى والمتناهى مما لا نجد له أدنى أثر فى «الإيروس»[1].

وما يميز «الإيروس» أيضاً هو التمركز حول الذات(*)، وما يميز «الأجابيه» هو التمركز حول الله(**)، وعلى حين أن «الإيروس» رغبة وشوق واشتهاء، نجد أن «الأجابيه» بذل وعطاء وتضحية بالذات. إن «الإيروس» ينشد خير الذات، أما «الأجابية» فتهب نفسها للآخرين؛ «الإيروس» هو طريق الإنسان إلى الله، أما «الأجابيه» فهى طريق الله إلى الإنسان، «الإيروس» يجاهد فى سبيل الظفر بالحياة الإلهية؛ فى حين أن «الأجابيه» تملكها بالفعل، وهى تملكها أكثر فأكثر حين تهبها وتضحى بها، وتمثل الحب الإلهى نفسه، وحين تظهر لدى الإنسان، فهى تستمد قوتها من حب الله نفسه[2].

ويمكن القول بأن «الإيروس» قوة صاعدة يتقرب الإنسان (الأنانى) عن طريقها إلى الله، وبذلك يجد الله دون حاجة إلى التخلى عن ذاته؛ أما «الأجابيه» أو المحبة فهى قوة إلهيةَ هابطة ترسم أمام الإنسان طريق المحبة، فتدعوه إلى محبة القريب، وتتطلب منه التخلى عن أنانيته حتى يحيا فى الله وبالله[3].

يرى «برديائف» أن الحب المسيحى ليس «إيروس» وإنما «محبة» أو «أجابيه»، فـ«الإيروس» عنده تعبير عن العبودية، عبودية المحب والمحبوب معاً، كما أنه يتسم بالقسوة، ولا شفقة فيه[4]؛ ومع ذلك فالحب حالة مركبة

---

(١) المرجع نفسه، ص: ١٤٩.

(*) Egocentrisim.

(**) Theocentrism.

(٢) المرجع نفسه، ص: ١٥٤.

(٣) نفس المرجع والصفحة.

(4) Berdyaev, N.: «Slavery & Freedom», P. 226.

فى الإنسان، تمتزج أنماطه المختلفة بعضها بالبعض الآخر؛ بحيث يسير الحب الناضج جنباً إلى جنب مع الحب الذى يهبط بالإنسان[1].

ويضيف «بردياثف» إلى أنماط الحب ما يُسمى بالـ caritas وقد ظهرت فى العصور الوسطى، وفى عهد الآباء المسيحيين الأول محاولات كثيرة من أجل التأليف بين «الإيروس» و«الأجابيه»، ولعل أهم هذه المحاولات محاولة سان أوغسطين (ت. ٤٣٠م) حينما نحت مفهوماً جديداً أطلق عليه لفظ «Caritas» أراد به أن يكون مركباً من «الإيروس» اليونانى و«الأجابيه» المسيحية.

إستخدم «أوغسطين» «Caritas» للإشارة إلى حب الإنسان لله، ويشير بها إلى حنين النفس إلى الله، وسعى الروح البشرية نحو الذات الإلهية أو الخير الأسمى[2]، وثمة فرق بين «Caritas» وهى النزوع نحو الله، والتصاعد نحو الكمال الأسمى، وCupiditas أو الحب الأدنى، وحب العالم أو الهبوط إلى الزمانى. وحينما يتجه الإنسان بحبه نحو العالم المادى الزمانى، فهنالك تنحرف إرادته، وحين نحب الله، فإننا نصبح على صورته ومثاله، فكذلك أيضاً حينما نحب العالم، فإننا نصبح على صورته ومثاله، والفارق بين هذين الحبين هو فارق فى الموضوع[3].

ومن الصعوبة بمكان إقامة تفرقة حاسمة فى كل مذهب أوغسطين بين «Caritas»، و«Cupiditas» أو بين «حب الله» و«حب العالم»، ومع ذلك فكل شئ لا يمكن أن يكون إلا موضوعاً للحب بقدر ما ينطوى عليه الموضوع من قيمة، ولما كانت المخلوقات جميعاً من صنع الله، ولما كانت كلها تسبح بحمده، فإن

(1) Ibid.

(٢) زكريا إبراهيم: «مشكلة الحب»، ص: ١٥٥.

(٣) المرجع نفسه، ص: ١٥٨.

بإمكاننا أن ننعم بحبها من حيث هي وسائط تقتادنا إلى الله، وتدخل كجزء في صميم النظام الإلهي الشامل، على أن يظل حبنا لها مجرد حب نسبي، بحيث يمكن القول في النهاية بأن «Caritas» هي «المحبة أو الصورة المنظمة للحب»، بينما «Cupiditas» هي «الشهوة أو الصورة المضطربة للحب»[١].

ويرى «برديائف» أنه من المستحيل أن نحب كل إنسان ما لم يحمل هذا الحب معنى الـ «Caritas» أو الحب الإلهي كما سيأتي بيانه تفصيلاً؛ فالحب إختيار، وليس بوسعك أن ترغم نفسك على الحب[*]، ولكن Caritas لا يرتبط بالاختيار، وفي ذلك يكمن ثراؤه وقوته[٢]، كما يرى أن الـ «Caritas» لا يسعى لتحقيق شئ لنفسه؛ إنه يهب من وفرته للآخر[٣].

وفي موضوع الحب ـ أياً كان ـ ليس للمجتمع أن يصدر حكمه أو أن يبدئ ملاحظاته ـ في رأى «برديائف» ـ ؛ فموضوع الحب من حيث هو كذلك يجب أن تنزع عنه الصفة الإجتماعية كلية وبصورة أساسية[**][٤].

(ب) الحب الجنسي والعبودية :

يقول «برديائف»:

« ... الإنسان كائن جنسي؛ إي أنه نصف كائن منقسم وناقص يسعى أن يكون كاملاً، والجنس[***] يحدث إنقساماً عميقاً

---

(١) المرجع نفسه، ص: ١٥٩.

(*) « ... Love is choice, you cannot compel yourself to love».

(2) Berdyaev, N.: «Slavery & Freedom», P. 226.

(3) Ibid., P. 226.

(**) « ... The topic of love should be entirely & radically desocialized, it is in its essence fundamentally desocialized »

(4) Ibid., P. 228.

(***) الأصل الروسي لكلمة sex أو جنس معناه أيضاً نصف half.

عميقاً فى "الذات" التى هى بطبيعتها ثنائية الجنس، فهى ذكر أو أنثى ... ومحاولة الإنسان التغلب على العزلة عن طريق الإتحاد الروحى هى أساساً محاولة للتغلب على العزلة التى يسببها الجنس لتحقيق الإتحاد بالتكامل الجنسى» (١).

ويفسر «برديائف» ذلك بأن وجود الجنس يقتضى الإنفصال والحاجة والشوق والرغبة فى أن يجد المرء نفسه فى الآخر؛ بيد أن الإتحاد الجسدى للجنسين ـ وهو الذى ينهى الشهوة الجنسية ـ ليس فى حد ذاته كافياً للقضاء على العزلة؛ بل قد يزيد من شدة شعور الإنسان بعزلته.

ومن نتائج الإتحاد الجنسى أنه قد يساعد على اندفاع «الذات» فى العالم الموضوعى، وذلك لأن الجنس ظاهرة طبيعية موجودة فى العالم الموضوعى، والزواج وتكوين الأسرة من نتائجها الإجتماعية.

والجنس باعتباره ظاهرة بيولوجية و إجتماعية له طابع موضوعى، ومن ثم فهو عاجز عن الإنتصار على العزلة إنتصاراً كاملاً، وقد يكون الإتحاد البيولوجى للجنسين، وتكوين الأسرة إنتصاراً وتخفيفاً من الشعور بالعزلة إلى درجة ما، ولكنهما لا يستطيعان القضاء على العزلة تماماً. وثمة عنصر «شيطانى» فى الكبت كما هى الحال فى إشباع الشهوات الجنسية، وهذه «الشيطنة» تجعل من النزعة الجنسية شيئاً مميتاً هداماً (٢)، كما أنها تحيله إلى موضوع، وتظهر «عبودية الإنسان» أكثر مما تظهر فى عملية التكاثر، وهو حب ينتمى إلى عالم الظواهر يتحول الإنسان فيه إلى موضوع من موضوعات العالم الخارجى (٣).

---

(١) نيقولاى برديائف: «العزلة والمجتمع»، ص: ١١٣ - ١١٤.
(٢) المرجع نفسه، ص: ١١٤.
(3) Berdyaev, N.: «The Beginning & the End», P. 245.

ويلاحظ «برديائف» أن الحب الجنسي يمثل جانباً خفياً من الحياة الإنسانية، وهو مرتبط دائماً بموضوع خجل الإنسان؛ فالإنسان يشعر بالخجل من عبوديته للجنس؛ ومع ذلك فالجنس هو مصدر الحياة، وهو من أهم دوافعها التي تميل إلى التخفي، كما أنه مسئول عن سقوط الإنسان Fall عن طريق الخطيئة الأصلية، وما يترتب عليه من نقص في الطبيعة الإنسانية[١].

يقول «برديائف»:

« ... ما من قوة في العالم يمكنها أن تقضي على الخوف من الجنس، ومن قوته المدمرة، الجنس لا يمكن تجاهله، والناس يحاولون إلغاءه، ويشعرون بالخجل نحوه؛ إلا أننا نحياه في اللاشعور، فهو يحدد الأعماق الخفية لحياة الناس »[٢].

يتضح من ذلك أن الخوف من الجنس هو خوف من العجز عن الفرار منه؛ إن أفكار الإنسان ومشاعره، وإبداعه، وضميره الأخلاقي ليست أقل أهمية من تكوينه العضوي الفيزيقي[٣]، فضلاً عن أن الجنس ينتهك كرامة الشخصية الإنسانية، ويهدر من قيمة الإنسان، ويتسبب ذلك في الشعور بالخجل المرتبط بالجنس[٤].

كما أشار «برديائف» إلى أن معلمي الكنيسة، والممثلين الرسميين للمسيحية لم يتعمقوا بدرجة كافية في فهم الحب الشخصي؛ بل أمعنوا في إضفاء الصفة الإجتماعية على الحب في العالم اليومي الموضوعي، لقد

(1) Berdyaev, N.: «Slavery & Freedom», P. 223.

(2) Berdyaev, N.: «The Destiny of Man», P. 64.

(3) Ibid., P. 65.

(4) Berdyaev, N.: «Slavery & Freedom», P. 233.

تحدثوا عن الجنس، ولم يتحدثوا عن الحب، واعتبروا الحب موضوعاً بيولوجياً إجتماعياً(١).

والمسيحية ـ في نظر «بردياثف» ـ تفسر الحب بمعنى غير شخصي، فالحب الشخصي الإنساني ينأى بالإنسان عن محبة الإله ويبعده عن فكرة الخلاص؛ وهذا الحب الروحاني هو النقيض للحب الشخصي بما يتضمنه من طابع إنفعالي إنساني(٢).

ويرى «بردياثف» أن الحب الروحي الكامل حب لاشخصي لا يشبه الحب قط؛ فهو حب مجرد لا إنساني؛ مما يشير إلى العجز عن تلقي ثراء الحقيقة الإنسانية المقدسة، إن حب المخلوقات عموماً من إنسان، وحيوان، ونبات وأرض ... لم يتطور قط في الأخلاق المسيحية(٣) من وجهة نظره، ويبدو أن المسيحية ـ كما يرى «بزدياثف» ـ قد اتخذت موقفها إزاء الكون من خلال التخلي عن كل ما هو طبيعي بما في ذلك الإنسان الطبيعي، وليس حب المخلوقات في النهاية إلا وسيلة للخلاص من الانفعالات الآثمة في العالم؛ مع أن الحب لا يمكن أن يكون مجرد وسيلة للخلاص والفداء، وإنما هو إبداع وخلق لحياة جديدة(*) كما سيأتي بيانه(٤).

وإذا كان الحب يولد من الإتحاد بين النفس والجسم، فالروح المجردة عن النفس ليس بوسعها أن تمنح الحب؛ الحب يتجه إلى الشخص المتعين، ويبحث

---

(1) Ibid., P. 228.

(2) Berdyaev, N.: «The Destiny of Man», P. 187 - 188.

(3) Ibid., P. 188.

(*) « ... Love Cannot be merely a means to salvation & redemption. Love is the creation of a new life».

(4) Ibid., P. 188.

عن الإتحاد؛ أما الحب الروحى اللاشخصى المجرد فليس حباً، وليس إنسانياً؛ إنه مجرد حب للفكرة وليس للموجود الحى(١).

وعلى الرغم من أن حب الفكرة ليس شخصياً، ولا يعرف سر الشخصية أو الحب الشخصى، فهو على منوال الحب الأفلاطونى المثالى كما عرفه الإغريق، فإن المسيحية وحدها تكشف عن سر الشخصية والحب الشخصى من خلال تجلى الإنسان ـ الإله(*)(٢)، فضلاً عن أن المثالية المجردة لا يمكنها حل الصراع بين حب الكائن الحى وحب الفكرة، بين الحب

---

(1) Ibid., P. 189

(*) أعلن الإسلام إنكاره الصريح لعقيدة الصلب ﴿ وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَـٰكِن شُبِّهَ لَهُم ﴾ (النساء، آية ١٥٧)؛ ذلك أن إقرار الصلب إنما يتصل بأصول العقيدة، فإذا كان الشر قد دخل العالم بمعصية آدم، وورث بنوه ميراث الخطيئة الأصلية، فإنه لا يخلص البشرية من الشر المتأصل فيهم إلا فداء عام، ومن يفدى الإنسان جمعاء ليس إنساناً؛ لأن الشر المتأصل فى الإنسان، وإنما الذى يفديها لابد أن يكون خالصاً من الشر. ومن ميراث خطيئة آدم؛ فالمسيح إله أو إبن إله، وقد تم خلاص البشرية من ميراث الخطيئة بصلب المسيح، فالخطيئة الأصلية، وألوهية المسيح، وصلبه أركان متلازمة فى المسيحية، وحين ينكر الإسلام صلب المسيح، فإنه يترتب علىّ ذلك إنكار الألوهية، وإنكاره كذلك لعقيدة الفداء العام؛ وإنكار للمسئولية الجماعية التى تجعل البشر مسئولين عن خطيئة أبيهم على مدى السنين، إذ أن توبة آدم كانت قبل هبوطه على الأرض؛ الأمر الذى لا يجعل بدء الإنسان على الأرض عقوبة على معصيته، وإنما ليكون خليفة الله، ومن ثم تفقد فكرة الخلاص أو الفداء مبررها أو وجودها عند المسلمين.
(أنظر: أحمد محمود صبحى: «فى علم الكلام» ـ دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية فى أصول الدين (المعتزلة (١)) ـ مؤسسة الثقافة الجامعية ـ الإسكندرية، ص: ٥٠، ٥١، ٥٧.

(2) Ibid., P. 190.

الشخصى وحب القيم المثالية الخاصة بالحق والخير والجمال[1]. ومن ناحية أخرى، يرى «برديائف» أن الجنس يصبح مخيفاً فى الحياة اليومية المألوفة، فضلاً عن أن عبودية الجنس ترتبط بعبودية المال فى العالم البورجوازى[2].

وينقد «برديائف» كذلك موقف الشيوعية من الحب؛ فهى تجعل «الذات» والجماعة شيئاً واحداً، وتستبدل بالوعى الشخصى وعياً جماعياً، ويُحدد وجود الذات تحديداً موضوعياً فى عملية البناء الإجتماعى، ومن ثم كانت الأهمية التى تخلعها الشيوعية على تحسين النسل، والمظاهر الآلية للجنس.

إذن، الشيوعية تنكر الحب الشخصى إنكاراً مطلقاً، ويهدف مثل هذا النظام فى التربية إلى خنق الحنين الجنسى وما ينطوى عليه من شعور بالعزلة، ويقدم الجانب العاطفى من الحياة الإنسانية قرباناً على مذابح الجوانب الإقتصادية والفنية على حد تعبير «برديائف»[3]. وهو أمر لا أخلاقى لأنها تجعل الإنسان عبداً لطبيعته الدنيا، فيصطدم بقيمة الشخصية بوصفها روحاً حرة[4].

يقول «برديائف»:

> *« ... إن الحياة الجنسية تتسبب فى صراعات مأسوية بين الفرد والمجتمع، وفى صراع حتمى بين المصائر البشرية والإجتماعية؛ ففى حياة الجماعة يصبح ما هو شخصى وحميم منظماً إجتماعياً*

---

(1) Ibid.

(2) Berdyaev, N.: «Slavery & Freedom», P. 231.

(٣) نيقولاى برديائف: «العزلة والمجتمع»، ص: ١١٥ .

(4) Berdyaev, N.: «Slavery & Freedom», P. 236.

... ولكن الأحكام والتقويمات الأخلاقية يجب أن تتحرر من سلطة الأعراف الإجتماعية؛ أى من حيث المبدأ يجب أن تكون الأخلاق فردية وليست إجتماعية »(*)(1).

ويعنى ذلك أن الحب بما هو كذلك - عند «برديائف» - فردى بالإطلاق، ويقع خارج نطاق المجال الإجتماعى، فلا علاقة له بالمجتمع، وإنما يرتبط تماماً بالشخصية(**)(2). أما الحب الجنسى أو «الإيروس» فآثاره تظهر فى حياة القطيع، وهذه الحياة تخضعه لقوانينها، على الرغم من أنه من حيث ماهيته لا ينتمى لهذه الحياة، والحب الجنسى - من ثم - مأساوى بالنسبة للفرد، وتحكمه أعراف المجتمع، التى تدمر بدورها آماله الشخصية(3).

(جـ) نقد نظام الأسرة والزواج :

يقول «برديائف»:

« ... والأسرة فى جوهرها مسألة إجتماعية، تخضع للقوانين نفسها التى تخضع لها الظواهر السياسية والإقتصادية ... وليست لها غير صلة ضئيلة بالحب سواء الجنسى أو الحقيقى؛ وإن كان من الممكن أن تكون مجالاً لممارسة الإحسان أو المحبة Agapé. وقد كانت الأسرة - وما زالت إلى حد كبير - وسيلة للإستعباد، وهى مؤسسة تخضع لتصاعد الدرجات، وتقوم على السيطرة

(*) « ... as a matter of principle, ethics must be individual and not social».

(1) Berdyaev, N.: «The Destiny of Man», P. 232.

(**) « ... Love is absolutely individual & wholly connected with personality».

(2) Ibid., P. 232.

(3) Ibid., P. 236.

والخضوع ... ونظام الزواج (لا الحب بالطبع) الذى تقوم عليه الأسرة شعار مشكوك فيه إلى أبعد حد »(١).

يتضح من النص السابق أن كل محاولة لإحالة الإنسان نفسه إلى شئ إجتماعى هى عملية تميز بها فى الواقع مجرى التاريخ كله، وهذه المحاولة مصدر للعبودية ومصدر لكل رجعية(٢).

وهذا الرأى لبرديائف ينطبق على رأيه فى مؤسسة الزواج والأسرة؛ فالحب الجنسى فى مجال إنسان القطيع هو الذى يشكل الأسرة، علماً بأن بنية الأسرة مثلها مثل حياة الإنسان الإجتماعية قابلة للتغير، تبقى على ما هو زمانى وليس ما هو أبدى(٣)، فالحياة الجنسية ينتج عنها الأسرة التى تنتظم وفقاً لاهتمامات المجتمع، والبنية العامة للجماعة(٤).

ويعنى ذلك أن روتين الحياة الإجتماعية يتدنى بالحب، ويخلق المؤسسة الإجتماعية الخاصة بالزواج والأسرة، وهذا الروتين ينكر الحق فى الحب بوصفه تجربة مفعمة بألوان من الحياة والنشوة ecstasy، ويرى أن لا مكان لها فى البنية الإجتماعية؛ ويعتبر أنه من أكثر الأمور عبثاً الحديث عن حرية الحب، واعتباره أمراً خالداً(٥).

ويميز «برديائف» بين حب الرجل وحب المرأة؛ فيرى أن حب الرجل جزئى؛ بمعنى أنه لا يستوعب وجوده كله، أما حب المرأة فيستغرق وجودها

(١) نيقولاى بردیائف: «الحلم والواقع»، ص: ٨١.
(٢) المرجع نفسه، ص: ٨٢.

(3) Berdyaev, N.: «The Destiny of Man», P. 237.

(4) Ibid., P. 232.

(5) Berdyaev, N.: «Slavery & Freedom», P. 228.

كله، ومن ثم فهي قابلة لأن تضيع في الحب، وأن يستحوذ عليها، ومن الممكن أن يكون حبها خطراً مميتاً؛ وهو مليء بالقوة السحرية؛ فالأنوثة رمز للكون، وهي بوصفها كذلك تمنح الرجل القوة للمشاركة في الحياة الكونية للطبيعة[1].

كما يميز بين الجنس والحب؛ فـ«الجنس» ينتمي إلى النوع[*]؛ أما «الحب» فينتمي إلى الشخصية، والحب إنتصار الشخصية على النوع والجنس اللذين يخلوان من التفرد والفردية، ولابد أن ينتصر الحب الحقيقي على الجنس كما سيأتي بيانه؛ وعندما يكون «الحب» قوياً، فإنه يتصف بعمق يمكن أن يصل إلى اللانهائية؛ أما «الجنس» فعلى العكس يحمل في طياته وصمة التناهي، ويخفق إخفاقاً فاجعاً في الوصول إلى الاكتمال[2].

يقول في ذلك:

« ... لقد ألححت دائماً على التمييز بين "الحب" و"الجنس"؛ إذ مهما يكن من تشابكهما؛ إلا أنهما يظلان مختلفين إختلافاً جوهرياً، وحياة الجنس لا شخصية ونوعية، وهي تحيل الإنسان إلى لعبة بين يدي العمليات الفسيولوجية والبيولوجية»[3].

ويعني ذلك ـ على حد تعبير «برديائف» نفسه ـ أن الفعل الجنسي لا يتضمن شيئاً يمكن أن نعترف بأنه فردي أو فريد أو مفرد أو شخصي؛ بل على العكس إنه علاقة إندراج الإنسان في العالم الحيواني؛ فـ«الجنس» أعمى لا وجه له إزاء وجه الإنسان: إن فيه حقاً شيئاً لا يعرف التمييز أو الرحمة إزاء

---

(١) نيقولاي برديائف: «الحلم والواقع»، ص: ٨٣ ـ ٨٤.

(*) genus.

(٢) المرجع نفسه، ص: ٨٥.

(٣) المرجع نفسه، ص: ٧٩.

الإنسان، شيئاً هداماً لشخصية الإنسان الخاصة، وإضفاء الفردية على الرغبة الجنسية معناه تحديد قوة الجنس، أما «الحب» فشخصي فردى، وهو يميل نحو الشخص الفريد الذى لا يتكرر، ولا يمكن أن يحل شخص آخر محله سواء أكان رجلاً أم إمرأة. والرغبة الجنسية تقبل الإستبدال في يسر، أما «حب» الإيروس الشديد فإنه يضعف من الرغبة الجنسية، والحب أقل حرصاً على الارتواء الجنسي، بل ربما آثر الامتناع عن ممارسته[1].

والحب الحقيقي - كما سيأتى بيانه - يهتم دائماً بالخاص لا بالعام، يهتم بشيء ما، أو بمعنى أصح بشخص ما، لا بأى شيء، أو بأى شخص. وقد ينشأ الحب في الجنس، وله دلالة على الجنس، ولكنه في الوقت نفسه يمثل إنتصاراً على الجنس وفداءً عنه؛ فالحب تجربة جديدة تماماً تكشف عن مصدر متعال فى طابعه[2]؛ ومع ذلك فالعالم البيولوجي والإجتماعى لا يمكن أن يهضم فكرة الحب الحقيقي واحتقاره للقوانين الطبيعية والإجتماعية على حدٍ سواء؛ فهذا الحب لا يعنى إلا بالنظام الذى يعلو فوق الطبيعي، حيث تختفى العزلة، وتظهر علاقته الوثيقة بالموت كما سيأتى بيانه تفصيلاً.

ومن ناحية أخرى، فقد يتجلى المظهر الشيطانى للحياة الجنسية فى الحب أيضاً؛ إذ تميل الإحالة المادية للوجود الإنسانى فى العالم الموضوعى إلى أن تجعل من الحب تجربة فاجعة فانية[3]، ويؤكد «برديائف» على تلك الصلة الغامضة بين الجنس والأسرة والمال، ولكنه يؤكد أيضاً على أن «الحب» يقع

---

(١) نفس المرجع والصفحة.

(٢) المرجع نفسه، ص: ٨٠.

(٣) نيقولاى برديائف: «العزلة والمجتمع»، ص: ١١٤ - [illegible].

خارج هذا النظام؛ فالزواج والأسرة يخضعان للإحالة الموضوعية؛ بينما ينتمى الحب إلى الذاتية الأبدية(*)(1).

إذن هناك مشاكل ثلاث عند «برديائف»: الجنس والأسرة والحب، وإذا كانت هناك صلة فيزيقية بين الحب الجنسى والتكاثر، إلا أنه لا توجد صلة روحية ضرورية بين الحب والجنس؛ فالجاذبية الجنسية والفعل الجنسى هما لا شخصيان تماماً، وليس فيهما ما يخص الإنسان على وجه التحديد؛ فهو يعقد الصلة بين الإنسان والعالم الحيوانى بأسره، وإذا ما انجرف الإنسان فى الحياة الجنسية، فقد السيطرة على نفسه؛ ففى الجاذبية الجنسية غير الفردية لم يعد الإنسان شخصية؛ بل يتحول إلى «وظيفة» فى عملية تتسم باللاشخصية؛ بينما فى المقابل الحب أو الإيروس يتمتع بهذه الصفة الشخصية.

إذن موضوع الحب ـ عند بردیائف ـ موجود متفرد لا يتكرر، شخصى من نوع خاص، ولا يمكن استبداله بشخص آخر؛ أما الجاذبية الجنسية فهى تعترف بهذا البديل، ولا تفترض بالضرورة أى علاقة مع الشخصية.

ويرى «بردیائف» أن الجنس هو أحد مصادر العبودية الإنسانية، وأعمق مصادر هذه العبودية إنما يرتبط باستمرار الجنس الإنسانى(2)، كما يرى أن الدين ينكر حرية الحب إلى الحد الذى يجد نفسه تحت سلطة الحياة الإجتماعية، وخاضعاً لمؤسساتها. وما ينبغى إنكاره عند «بردیائف» ليس

(*) « ... Marriage and the family belong to the objectivization of human existence, where as love belongs to eternal subjectivity».

(1) Berdyaev, N.: «Slavery and Freedom», P. 229.

(2) Ibid., P. 224.

حرية الحب، وإنما عبودية الحب؛ فالحب قد يعبر عن أقصى درجة من العبودية في حال خضوعه للعالم الموضوعي[1].

وإذا كانت الطبيعة تستعبد الإنسان، والمجتمع كذلك، فإن التحرر لا يمكن البحث عنه في الإنتقال من الطبيعة إلى المجتمع أو العكس؛ فالجنس غير المنظم الذى يستسلم للميول الطبيعية تدمير للشخصية، وكذلك الجنس المنظم إجتماعياً الخاضع للمحددات الإجتماعية يخلق أشكالاً جديدة من العبودية[2]، ومن ثم فالصراع العميق بين الحب والأسرة إنما هو تجلٍ للصراع بين الشخصية والمجتمع، أو بين الحرية والضرورة[3].

إن العلاقة بين الحب والجنس مربكة وتحمل نوعاً من التناقض، وهى المسئولة عن سقوط الإنسان، كما أن لها طابعاً يشمل الوجود الإنسانى؛ ولكن الإنسان يحاول أن يضفى المعنى على الإتحاد بينهما، وأن يبرره[4].

وإذا كانت معظم الزيجات غير سعيدة ـ على حد تعبير «بردياثف» ـ فذلك لأنها تكشف عن صراع أليم بين الوعى واللاوعى؛ الوعى الذى تنظمه الأعراف الإجتماعية يكبت اللاوعى، واللاوعى تنشأ عنه صرعات لا نهاية لها ومآسٍ فى الحياة الأسرية[5]، علماً بأن «الإنسان ـ القطيع» لا يشعر بأدنى اهتمام بالمسائل الروحية ولا بالشخصية، وإنما ينصب جُلُّ اهتمامه على تنظيم الأسرة والمجتمع، وإرساء القواعد، وسن القوانين عن أمور لا يكترث بها حقيقة[6].

(1) Ibid., P. 228.
(2) Ibid., P. 233.
(3) Ibid., P. 234.
(4) Ibid., P. 236.
(5) Berdyaev, N.: «The Destiny of Man», P. 238.
(6) Ibid., P. 240.

ويرى «برديائف» أن الخوف من الحب مزدوج الدلالة: خوف من علاقة العالم بالحب، ومن العذاب الذى يتعرض له الحب من جانب المجتمع، وخوف يجلبه الحب ذاته إلى العالم؛ إنه خوفه الداخلى، وله مصدر إجتماعى وميتافيزيقى. المصدر الإجتماعى للخوف فى الحب يمكن التغلب عليه كلية أو الوصول به إلى الحد الأدنى؛ ولكن الخوف الميتافيزيقى فى الحب لا يمكن تجاوزه فى هذا العالم؛ فالحب يكشف عن الموت بطريقة أو بأخرى كما سيأتى بيانه. وهذا الخوف الميتافيزيقى فى الحب قد يتمثل فى حب غير متبادل، أو حب لا يمكن تقاسمه، وهو يرتبط بلغز الشخصية، وبالإختلاف العميق بين طبيعة المرأة والرجل، وبالإرتباط الغامض بالموت(١).

ويمكن القول بأن الحياة الجنسية من وجهة نظر الفكر المسيحى ما هى إلا واقعة إجتماعية وفسيولوجية مرتبطة تماماً بالنوع وليس بالشخص؛ فمأساة العالم المسيحى تتمثل فى التضحية بالشخصية من أجل الأسرة والمجتمع(٢).

إن كل أنواع القهر الإجتماعى تحرم الحب من معناه الصوفى العميق، والزواج بمعناه الحقيقى عند «برديائف» أبدى ولا يمكن حله أو فسخه؛ ولكن معظم الزيجات تخلو من المعنى الصوفى، ولا صلة لها بالأبدية، وإذا كان «الإنجيل» يكشف عن حياة مطلقة، فإن هذا المطلق ينتمى إلى ملكوت الله، وليس إلى أى معيار خارجى أو قانونى(٣).

يتضح من ذلك أن الزواج الحقيقى عند «برديائف» يحمل طابع التصوف، وفيه يتحمل كل من الزوج والزوجة عبء الآخر، وكل ما يستتبع

(1) Berdyaev, N.: «Slavery & Freedom», P. 235.

(2) Berdyaev, N.: «The Destiny of Man», P. 233.

(3) Ibid., P. 234 - 235.

ذلك من معاناة؛ فالحياة على الأرض مليئة بألوان من الآلام، والحب الحقيقى هو جزء من تلك المعاناة[1].

وهو يرى أيضاً أن عنصر الأمومة الأبدية حاضر فى كل حب حقيقي؛ فالزوجة أم، ومن الخطأ الإعتقاد بأن «الأسرة» لا عمق روحى لها، ولا معنى لها، فالأسرة الحقيقية مثال للتضحية والتحمل، وتكمن أهميتها فى التوحيد بين النفوس فى مواجهة مآسى الحياة ومخاوفها.

إذن للأسرة وجهان، أو أن لها معنى مزدوجاً؛ فهى تزيح عن الإنسان أثقال المعاناة، وتخفف عنه أعباء الحياة، وتحرر الإنسان روحياً؛ وهى مع ذلك تستعبده، وتدخل فى صراع مأساوى مع حياته الروحية[2].

إن «الصوفى المسيحى» أصبح مثله الأعلى هو الوصول إلى حالة السكينة القلبية التى تشبه إلى حد كبير ما فى الزواج من استقرار نفسى، ومن هنا فقد تجلى الصراع العنيف بين «الإيروس» و«الأجابيه» فى إختلافهما حول مسألة الزواج، فراح أنصار «الإيروس» ينشدون مثلهم الأعلى خارج الزواج؛ بينما اهتمت الكنيسة بمحاربة تعاليم «الإيروس»، ودعت إلى إعتبار «الزواج» سراً مقدساً، لأن فيه تفتحاً على الآخر، ومحبة القريب؛ فـ«الأجابيه» إعتراف بالآخر، وإقرار بتساوى الأنا والأنت، والتضحية بالذات، وفلسفة الإيثار، وتقوم على التعقل، والإستقرار، والوفاء المتبادل[3].

---

(1) Ibid., P. 234.

(2) Ibid., P. 238.

(٣) زكريا إبراهيم: «مشكلة الحب»، ص: ١٥٠ ـ ١٥١.

و«بردیائف» بموقفه هذا من الزواج والأسرة ينتمى إلى أتباع «الحب الرومانتيكى» الذى هو صورة أخرى من صور الحب اليونانى أو «الإيروس»؛ فالحب عنده - كما هو عندهم - هوى عنيف يقوم على «حب الحب»، وكما بقى «الإيروس» اليونانى خارج أسوار الزواج - فقد بقى الحب الرومانتيكى - كما هى الحال عند «بردیائف» - متحرراً من سائر قيود الزوجية[1]، على أن نضع فى الإعتبار موقفه من الحب والزواج بمعناهما الحقيقى كما سبق بيانه.

أما عن موقف «بردیائف» من الطلاق فهو يرفض تحريم الكنيسة للطلاق، يقول فى ذلك:

« ... أما فيما يختص بمسألة الطلاق، فقد اعتقدت دائماً أن مجرد الطريقة التى يذكر بها عادة تفتح الأبواب للخيانة والشكليات ... والمسألة الحقيقية ليست هى الحق فى الطلاق (وهو حق أعتقد أنه لا يقبل المناقشة)؛ بل واجب الطلاق عندما ينتهى الحب »[2].

يدافع بذلك «بردیائف» عن الحب الحقيقى؛ فالإستمرار فى الزواج بلا حب عمل لا أخلاقى على حد تعبيره؛ لأن الحب الحقيقى وحده هو الذى يمكن أن يبرر العلاقات الإنسانية، وهذا لا يمنع من أن مسألة الطلاق تتعقد تعقيداً كبيراً عندما يكون هناك أطفال يجب أن نحسب حسابهم، ولكن حتى فى هذه الحالة يجب أن ننظر إلى الحب على أنه القيمة العليا؛ لأن الإفتقار إلى الحب بين الوالدين له أصداء فاجعة على الأطفال[3].

---

(١) المرجع نفسه، ص: ١٤٢.
(٢) نيقولاى بردیائف: «الحلم والواقع»، ص: ٨٢.
(٣) نفس المرجع والصفحة.

يقول عن منع الطلاق فى الكنيسة الرومانية الكاثوليكية خصوصاً:
« ... إنه من أقسى ما يمكن فرضه على الموجودات الإنسانية، حتى أنهم يُجبرون على الحياة فى جو زائف وطغيان يدنس مشاعرهم الحميمة »[1].

تعقيب ...

يمكننا الإجابة - فى ضوء ما سبق - عن السؤال حول معانى المفارقة فى الحب بمعناه الزائف؛ أى فى عالم الإحالة الموضوعية على النحو التالى:

المفارقة الأولى: الحب حالة مركبة من الإيروس والأجابيه أو من العشق والمحبة

فـ«الإيروس» عند «برديائف» لا شخصى سواء فى ارتباطه بالعناصر الجنسية الدنيا أو فى ارتفاعه إلى العالم المثالى كما هى الحال عند أفلاطون، وهو تمركز حول الذات، أما «الأجابيه» فتمركز حول الله؛ «الإيروس» رغبة وشوق، واشتهاء، أما «الأجابيه» فبذل وعطاء وتضحية بالذات.

وإذا كان «الإيروس» ينشد خير الذات، فإن «الأجابيه» تهب نفسها للآخرين؛ «الإيروس» طريق الإنسان إلى الله، و«الأجابيه» طريق الله للإنسان؛ أى أن «الإيروس» قوة صاعدة يتقرب بها الإنسان إلى الله دون حاجة إلى التخلى عن ذاته؛ أما «الأجابيه» فهو قوة إلهية هابطة ترسم أمام الإنسان طريق المحبة، والتخلى عن الأثرة كى يحيا فى الله.

المفارقة الثانية: الحب مركب من حب الله وحب العالم

حب الله أو Caritas هو المحبة أو الصورة المنظمة للحب؛ أما حب العالم أو Cupiditas فهو الشهوة والصورة المضطربة للحب. وحين يتجه

(1) Berdyaev, N.: «The Destiny of Man», P. 234.

الإنسان بحبه إلى العالم المادى تنحرف إرادته، وحين نحب الله نصبح على صورته ومثاله، والفارق بين النوعين في الحب هو فارق في الموضوع.

فالحب موقف نسبي يريد دائماً أن يكون مطلقاً، أو هو موقف زماني يحاول جاهداً أن يكون أبدياً؛ وهذه المحاولة هي التي تخلع على الحياة الإنسانية ما لها من معنى[1]؛ أى أن «الحب صدع في النظام الموضوعي الطبيعي الإجتماعي، وينفذ إلى ما وراء الظواهر ليبلغ الجمال النموذجي في الله، ويعلن الإنتصار على القبح في عالمنا الساقط، ولا ينمو في داخل حدود هذا العالم» على حد تعبير «برديائف»[2]؛ أى أن العالم الموضوعي يلقى بالحب بعيداً عن الطريق ويرفضه لأن الحب يرتبط بالشخصية أكثر من النوع.

المفارقة الثالثة: الحب عبودية للجنس ورغبة في التحرر منه

فالإنسان يشعر بالخجل من عبوديته للجنس؛ ومع ذلك فالجنس مصدر الحياة، ويحدد الأعماق الخفية لحياة الإنسان، والخوف منه هو خوف من العجز عن الفرار منه.

وإذا كان الجنس هو أحد مصادر العبودية الإنسانية، وأعمق مصادر هذه العبودية إنما يرتبط بإستمرار الجنس الإنساني، فإن الحب يعبر عن أقصى درجة من العبودية في حال خضوعه للعالم الموضوعي. أما الحب بما هو كذلك فشخصي بالإطلاق، ويقع خارج نطاق المجال الإجتماعي؛ بينما الحب الجنسي أو الإيروس فآثاره تظهر في حياة القطيع التي تخضعه لقوانينها على الرغم من

(١) زكريا إبراهيم: «مشكلة الحب»، ص: ٢٦٢.
(٢) نيقولاى بردیائف: «الحلم والواقع»، ص: ٨٥.

أنه من حيث الماهية لا ينتمى لهذه الحياة؛ بحيث يمكن القول بأن الحب قد ينشأ فى الجنس، وقد تكون له دلالة جنسية؛ ومع ذلك فهو يمثل إنتصاراً على الجنس، وتحرراً من عبوديته.

المفارقة الرابعة: الخوف فى الحب مزدوج الدلالة

فهو خوف من علاقة العالم بالحب، ومن العذاب الذى يتعرض له الحب من جانب المجتمع، وخوف يجلبه الحب ذاته إلى العالم؛ إنه خوفه الداخلى ومصدره إجتماعى وميتافيزيقى؛ والمصدر الإجتماعى للخوف فى الحب يمكن التغلب عليه تماماً؛ ولكن الخوف الميتافيزيقى فى الحب لا يمكن تجاوزه فى هذا العالم؛ فالحب يكشف عن الموت كما سيأتى بيانه تفصيلاً.

المفارقة الخامسة: الحب الأسرى تحرر وعبودية

فالزواج والأسرة عند «برديائف» يخضعان - عموماً - للإحالة الموضوعية؛ أما الحب فينتمى إلى الذاتية والأبدية؛ ومع ذلك فللأسرة وجهان؛ فهى تزيح عن «الآخر» أثقال المعاناة، وتخفف عنه أعباء الحياة، وتحرر الإنسان روحياً من ناحية، ومن ناحية أخرى من الممكن أن تستعبده وتدخل فى صراع مأسوى مع حياته الروحية إذا ما خضعت لقوانين العالم الموضوعى اللاشخصية.

الفصل الرابع

المفارقة الوجودية فى الحب الحقيقى والموت

- تمهيـــد.

(أولاً) المعنى الوجودى للحب الحقيقى:

(أ) الحب الحقيقى واقعة شخصية.

(ب) الحب الحقيقى إعلاء للدافع الجنسى.

(جـ) الحب الحقيقى طاقة روحية واهبة.

- تعقيـــب.

(ثانياً) المعنى الوجودى للموت

(أ) «الحب ـ الموت» والخروج من العزلة

(ب) الخوف من الموت.

(جـ) الإنتصار على الموت

- تعقيـــب

تمهيـــد ...

« ... الحب الحقيقى زهـرة نـادرة الوجـود فـى عالمنا، وليست جزءاً من الوجود الإنسانى اليومى »(*)(١).

فالحب الحقيقى وحده ـ عند «بردياثف» ـ بوسـعه أن يحقق الإنسجام بطريقته الإعجازية بين الوعى واللاوعى، وذلك عن طريق إنتصار العالم الذاتى على عالم الموضوعات(٢)، فضلاً عن أن القيمة الكبرى لتجربة الحب تستطيع بإلهامها الديونيزيوسى(**) أن تتعالى بالحياة الإنسانية، وتحررها من المعايير والقوانين الساحقة. فلا ينبغى لأحد أن يتنازل عن الحب؛ عن حقه وحريته فى الحب باسم الواجب أو القانون أو الرأى العام، أو المواضعات الإجتماعية؛ ولكنه يستطيع بل ينبغى عليه أن يتنازل عنه فى سبيل التعاطف أو الحرية(٣).

(*) « ... True love is a rare flower in our world and doesn't form a part of everyday existence».

(1) Berdyaev, N.: «The Destiny of Man», P. 239.

(2) Berdyaev, N.: «Slavery & Freedom», P. 235.

(**) تأثر «بردياثف» بالتصور الديونيزيوسى كما جاء عند «نيتشه»، فالعنصر الديونيزيوسى عند الأخير تعنى الدافع إلى الوحدة، والرغبة فى الوصول إلى ما وراء الشخصية، وما وراء المجتمع اليومى، كما تعنى فيضاناً إنفعالياً، وتوكيداً إستطيقياً لشخصية الحياة بأسرها، و«ديونيزيوس» هو الموحد بين الألم والمرح فى الوجود، وهو الإرادة الأبدية فى الإنجاب والخصوبة، والشعور بالوحدة الضرورية بين الخلق والهدم. أى أنه رمز الإندفاع والإفراط والعجز عن السيطرة، والرغبة فى توكيد الحياة، وإذا كان ديونيزيوس إله الفوضى والخصوبة والنشوة عند اليونان، فإن أبولو هو إله الشكل المنتظم، والحلم الذى يُعد تشكيلاً جديداً للحياة.
(Cp.: Nietzsche, F.: «The Will to Power», P. 539. & Marias, J.: «History of Philosophy», P. 392 - 393 & Stern, J. P.: «Nietzsche», P. 42).

(٣) نيقولاى بردياثف: «الحلم والواقع»، ص: ٨٠.

ويشير «برديائف» إلى نظريتين للوجود في تعارض دائم؛ إحداهما تجعل هدف الإنسان خلاصاً سلبياً صرفاً، أو الحرية من كل عذاب في الزمان والأبدية، والأخرى تعتقد أن الخير الأسمى هي تحقيق الإنسان لذاته، وفي نمو الشخصية، وفي التصاعد الكيفي، وفي بلوغ الحب أو الجمال، أو بعبارة موجزة في الحياة الخلاقة. ولتحقيق هذه الحياة ينبغي على الإنسان أن يتسلح بشجاعة صلبة، وأن يؤكد صدق شخصيته إزاء الخوف والقلق من الحياة والموت[1].

ويرى «برديائف» أن علاقة الإنسان بالعالم يمكن أن تتبع أحد طريقين؛ فإما أن يستغرقه العالم أو يصبح العالم جزءاً منه، والطريق الثاني وحده هو الذي يحقق للإنسان التحرر الروحي[2].

وليس من الممكن التغلب على العزلة إلا بفعل إدراكي يقوم على الحب الصادق؛ إذ لا وجود لإتحاد حقيقي مع العالم؛ بل يكون الإتحاد الحقيقي بـ«أنا»، أو بـ«أنت»[3]؛ أي أنه لا يحدث الإتصال الروحي الحقيقي والإنتصار الحقيقي على العزلة إلا عندما تتوحد «الأنا» مع الـ«الأنت» في حالة الحب والصداقة، وهذا صحيح أيضاً بالنسبة للمعرفة؛ المهم ألا نغرق العزلة في التعميم اللاشخصي؛ بل أن نعلو عليها بواسطة الشخصية[4].

إذن الحب والصداقة - في رأى «برديائف» - هما أمل الإنسان الوحيد في الإنتصار على العزلة، و«الحب الحقيقي» هو أفضل الوسائل لبلوغ هذه

---

(١) نيقولاى برديائف : «العزلة والمجتمع»، ص :١٧٨

(2) Berdyaev, N.: «The Beginning & the End», P. 243.

(٣) نيقولاى برديائف: «العزلة والمجتمع»، ص: ١١٣.

(٤) المرجع نفسه، ص: ١١٢.

النهاية؛ لأنه يحقق الإتصال الروحي بين شخصية وأخرى والحب اللاشخصي الذى لا ينحصر فى صورة فردية معينة ليس جديراً بأن نسميه حباً، وهو فى الغالب نوع مقلوب من الحب المسيحى

يتضح من ذلك أن الشخصية والحب يرتبطان إرتباطاً وثيقاً، ذلك أن الحب يحيل الأنا إلى شخصية، والحب وحده هو الذى يستطيع أن يحقق الإندماج الكامل مع كائن آخر، وهذا الإندماج يعلو على العزلة، كما أن طلب المعرفة لا يمكن أن يحقق ذلك إلا إذا كان ملهَماً بالحب[1]

كما يتضح أن الحب لا يمكن أن يكون محايداً، وموجهاً مباشرة إلى كل شخص بلا تمييز؛ الحب وفقاً لماهيته الخاصة تمييز واختيار؛ إنه فردى، وينتقل من شخص لآخر، فالحب الحقيقى شخصى كما سيأتى بيانه تفصيلاً[2]

ومن ناحية أخرى؛ فإنه فى عالم الروح يصير الموت طريقاً للحياة الحقيقية مادام الموت لا يؤثر إلا على العالم الموضوعى، وخاصة على شخصية من استسلموا لقوته الغريبة، والتحقق الذاتى عملية مستمرة من الخلق الذاتى، وتحسين فى صورة الإنسان الجديد على حساب الإنسان القديم.

ولا يعنى ظهور الإنسان الجديد الخضوع لما هو زمانى أو إنكار مضمون الإنسان الأبدى، وإنما تحقيق المضمون الأبدى؛ فالتغير والتجديد والخلق متضمنة جميعاً فى عملية تحقق الصورة الإلهية فى الإنسان، ولكن بمعنى مختلف تماماً عن التصور العقلى للإنسان الجديد فى العصر التكنولوجى[3]

---

(١) المرجع نفسه، ص ١١٤

(2) Berdyaev, N.: «The Destiny of Man», P 187.

(٣) نفس المرجع العربى، ص ١١٤

إذن الحب الحقيقى - كما يراه «برديائف» - إنتصار على الزمان والموت، وتحول إلى الحياة الأبدية(*)(1)، كما سنبين تفصيلاً.

أما عن السؤال الذى نحاول الإجابة عنه في هذا الفصل فهو: « ما معنى المفارقة الوجودية فى الحب الحقيقى والموت عند برديائف ؟ »

(أولاً) المعنى الوجودى للحب الحقيقى:

ويمكن تناول هذا المعنى بوصفه واقعة شخصية، وإعلاءً للدافع الجنسى، وطاقة روحية واهبة كما يلى:

(أ) الحب الحقيقى واقعة شخصية :

يقول «برديائف» :

« ... سر الشخصية ومضمونها الفريد يتضح أبلغ وضوح فى الحب، ولهذا السبب يقوم بعملية إخفاء بالنسبة لغير العشاق. وتظل ذاتية أية شخصية أخرى غامضة فى أغلب الأحيان إن لم ينيرها الحب والتعاطف والنية الحسنة ... وترتبط حياة الشخصية إرتباطاً وثيقاً بالحب الذى بدونه لا يمكن تحقيق الذات أو القضاء على العزلة، ولن يكون ثمة إتصال روحى. الحب يفترض الشخصية؛ فهو علاقة بين شخصية وأخرى، وهو وسيلة لتحرير الشخصية من أسر الذات، والسماح لها بأن تتوحد مع شخصية أخرى »(2).

(*) « ... Love ought to triumpf over time & death and turn towards eternal life».

(1) Berdyaev, N.: «The Beginning & the End», P. 246

(2) نيقولاى برديائف: «العزلة والمجتمع»، ص: ١٧٦.

يتضح من النص السابق أن تصور الحب لا وجود له في المذاهب الواحدية التي لا تؤكد ذاتية الشخصية، بينما تؤكد ذاتية كل الشخصيات ـ على حد قول «برديائف» نفسه ـ فالحب كشف لشخصية فردية أخرى؛ كما أن الشخصية لا تنمو إلا في علاقتها بشخصية أخرى؛ أي أن الحب ثنائي لأنه يفترض قيام شخصيتين بدلاً من قيام ذاتية لا تنوع فيها. فالشخصية فريدة تؤلف «أنت»؛ والنزعة الشخصية تؤكد حب الكائن العينى الحر، أو حب «الأنت» في مواجهة أى فكرة مجردة أخرى[١].

ولا يتمثل هدف الإتحاد بين الرجل والمرأة في استمرار النوع، ولا في استمرار النظام الإجتماعي، بقدر ما هو صراع لإثراء الحياة وما تكابده من شوق للأبدية؛ ذلك أن الإتحاد الجنسي بمعناه الفيزيقي بهدف الإنجاب إنما هو من اختراع العقل الواعي، ولا يمثل الهدف الحقيقي للحب بين شخصين[٢].

ويعني ذلك أن الحب يقع بين شخصين لا ثالث لهما، وأن الحب لا صلة له بالأجناس والجماعة، وعادةً لا يُذكر في الأنساق الكلاسيكية للأخلاق التي تتناول فقط مشكلة الزواج والأسرة، ذلك أن واقعة الحب الشخصي والمصير الشخصي تختلف كلية عن التنظيم الإجتماعي للحياة الأسرية[٣]؛ فالإتحاد بين المحبين ذو طابع شخصي، وينشد الكمال في هذا الإتحاد[٤].

---

(١) نفس المرجع والصفحة.

(2) Berdyaev, N.: «The Destiny of Man», P. 240.

(3) Ibid., P. 232 - 233.

(4) Berdyaev, N.: «Slavery & Freedom», P. 236.

ويرى «برديائف» أن نمو الشخصية لا يقتضي بغض الذات، وإنما يقتضي في المقابل التضحية والإيثار، والإنتصار على التمركز حول الذات[1]، والنزعة الشخصية تدافع عن حب الإنسان للإنسان أو عن حبه للشخصية الفريدة؛ ومعنى أن تحب شخصية أخرى أن تدرك الذاتية والوحدة الكامنة خلف التغير الدائم، والإنقسام الذى يتم فيها، وأن تدرك نبلها من خلال أكثر أحوالها تدنياً[2]، كما يرى أن الشخصية لا توجد فقط في العالم الإنساني؛ فالوجود كله شخصي[*].

وأشار «برديائف» إلى أن الكفاح من أجل تحقيق الشخصية كفاح بطولي؛ والبطولة فعل شخصي، والشخصية لا ترتبط بالحرية فحسب؛ ولكنها لا يمكن أن توجد بدونها، ولابد إذن لتحقيق الشخصية من اكتساب الحرية الباطنية ومن تحرير الإنسان من كل تحديد خارجي، وليس من الممكن الشعور بالحرية في حالة تتحكم فيها الضرورة؛ بيد أن الشعور بالحرية عبء ثقيل على كاهل الإنسان، والألم والعذاب مصاحبان له، كما أن المأساة خاتمته[3].

إن الحب الذى يتخذ هيئة قانونية لا يعرف الحب الشخصي، ويكون مستعداً دائماً إلى أن يحول الإنسان إلى وسيلة لتحقيق فكرة ما، والمذاهب

---

(١) نيقولاى برديائف: «العزلة والمجتمع»، ص: ١٧٨.
(٢) المرجع نفسه، ص: ١٧٦ - ١٧٧.
(*) وجه «برديائف» نقده للوعي المسيحي الذى لم يطور علاقة أخلاقية مع الحيوان والطبيعة عموماً، فكان موقف هذا الوعى من الطبيعة روحياً إلى مدى بعيد، و«برديائف» يرى من جانبه - وأتفق معه في ذلك - أن مجرد النظر في عيني حيوان متألم قادر على أن يمدنا بتجربة أخلاقية وميتافيزيقية.
(Berdyaev, N.: «The Destiny of Man», P. 193.
(٣) نيقولاى برديائف: «العزلة والمجتمع»، ص ١٧٨

المثالية المجردة تـزدرى مـن يجرؤ علـى عصـيان القـانون الخلقـى[1] بـالمعنى السابق.

ويعني ذلك أن الحب لا ينتمي إلى عالم الإحالة الموضوعية؛ إنه يـأتى مـن عالم مختلف، وهو بمثابة «قطيعة» مع العالم الموضوعى، وهو فـى المقابـل ينتمـى إلى ذاتية لا متناهية، وإلى عالم الحرية[2].

إذن، الحب الحقيقـى دائمـاً مـا يكـون مـن أجـل المتعين والفـرد، ومـن المستحيل أن نشعر بالحب تجاه ما هو مجرد وعام[3]، «*فالحـب دائمـاً يشـخص موضوع الحب*»(*)[4]، ومعناه الشخصي يتصف بالخلود[5].

وإذا كان العنصر الأرضي والزماني في الحب هو المسئول عن إخضاعه لإنسان القطيع، فإن الحب الصوفى الشخصى فى أعمق أعماقه حر من سلطة المجتمع والأعراف الإجتماعية.

فالحب بما هو كذلك واقعة شخصية؛ أما الأسرة - كما سبق بيانه - فهـى واقعة إجتماعية، وهنا تكمن مأساة الحب التى لا حل لهـا فـى هـذا العـالم؛ لأن الحب الحقيقى مصدره عالم مختلف، ومجاله أيضاً يختلف عن المجـال الإجتمـاعى الذى يحافظ على ما هو زماني وليس ما هو أبدى[6].

---

(1) **Berdyaev, N.: «The Destiny of Man», P. 139.**
(2) **Berdyaev, N.: «Slavery & Freedom», P. 234.**
(3) **Berdyaev, N.: «The Destiny of Man», P. 187.**
(*) **« ... Love always perspnifies the object of love ».**
(4) **Berdyaev, N.: «Slavery & Freedom», P. 227.**
(5) **Ibid., P. 230.**
(6) **Berdyaev, N.: «The Destiny of Man», P. 236 - 237.**

يقول «برديائف» في هذا السياق:

« ... الحب الحقيقي يعثر على الشخصية، ويستوعبها، ويرتبط بكل ما هو فردى ثابت لا يتغير، ويؤكد على الأبدية ؛ أى معنى الحب؛ ولكن مناخ العالم لا يهيىء المجال أمام الحب الحقيقى ... إن الحب ظاهرة من خارج هذا العالم، وتنشأ خارج عالم الإحالة الموضوعية(*)، إنه بمثابة قطيعة مع هذا العالم المحدود، ولهذا السبب يلقى مقاومة منه »(1).

ويعنى ما سبق أن الحب - عند «برديائف» - وسيلة تضىء لنا ظلام العالم الموضوعى، وتخترق لنا قلب الوجود حتى تحل «الأنت» محل الموضوع، ثم تقضى عليه فى النهاية. فالحب الحقيقى إذن بشير بحلول ملكوت الله، وحلول مستوى آخر من الوجود متميز عن العالم الموضوعى المبتذل، وفى هذا العالم المبتذل تتوارى ذاتية الإنسان، وتتحلل شخصيته الفريدة، وفيه لا وجود للإتصال الروحى مادامت الشخصية وصفاتها تلقى جميعاً كل إزدراء(2).

(ب) الحب الحقيقى إعلاء للدافع الجنسى :

يقول «برديائف»:

« ... يمكن أن يقع الإتصال الجنسى داخل إطار المجتمع والنظم الإجتماعية؛ ولكنه عاجز عن تحقيق الإتصال الروحى الحقيقى

(*) « ... Love is a phenomenon which is outside the world, it arises outside the world of objectivization »

(1) Berdyaev, N.: «Slavery & Freedom», P. 225.

(٢) نيقولاى برديائف: «العزلة والمجتمع»، ص: ١٧٧.

عجزه عن القضاء على العزلة، وقد يتحد الجنسان في «إتصال عاشق» يسمو على المجتمع، وحينئذ يستطيعان التغلب على العزلة ... وهذه الثنائية لا يمكن تجاوزها إذا بقى المرء في حدود العالم الطبيعي، ومع ذلك فهي تشمل مبدأ العلو الذي بدونه لا يمكن تحقيق الحياة الحقيقية. أو الهروب من حدود عالم محصور، والعلو هو الماهية الحقيقية للحب، والإنسان مدفوع نحوه بشعوره الحاد بالعزلة في عالم بارد من الأشياء، وبخاصة إلى الإتصال الروحي بالذات الأخرى »[١].

يتضح من النص السابق ضرورة التمييز بين نوعين من الحب؛ فهناك الحب الذى يسمو بالإنسان (وهو الحب الحقيقي)، وذلك الذى يهبط به[٢] (وهو الحب في إطار العالم الموضوعي)؛ وهو الذى تشوهه الرغبة الفيزيقية[٣].

إلا أن «برديائف» يرى أن الطاقة الجنسية هى طاقة الحياة المبدعة عندما يمكننا إعلاؤها؛ وهى فى هذه الحال تُنتزع من بين الوظائف الجنسية، وتُوجه نحو الإبداع؛ تلك هي إحدى الوسائل للتغلب على عبودية الجنس[٤]، وتتمثل في ذلك «أخلاق الإبداع » التي تكشف بدورها عن نموذج أسمى من الحب بوصفه إنتصاراً على العمليات الفيزيقية[٥]، وإتحاد الحب مع الحرية هو أيضاً وسيلة من وسائل التغلب على العبودية، ومعناه الحقيقي يتضح في

(١) المرجع نفسه، ص: ١١٥.

(2) Berdyaev, N.: «Slavery & Freedom», P. 225.

(3) Berdyaev, N.: «The Destiny of Man», P. 241.

(4) Berdyaev, N.: «Slavery & Freedom», P. 231.

(5) Berdyaev, N.: «The Destiny of Man», P. 242.

الشخصية، ويلتبس هذا المعنى إذا دخل في علاقة مع الأفكار المجردة وليس مع الموجودات الحية[1].

كما أشار إلى أن المسيحية قد كشفت عن نوع من الحب الروحي المبارك وميزته عن الحب الطبيعي؛ وذلك النوع الأخير من الحب إنفعالاته دنيا مختلطة تعمل على تشويهه، وتمنعنا من رؤية شخصية الآخر ككل، ومن توجيه مشاعرنا نحوه[2]، بينما في الحب الروحي يتم إعلاء الدافع الجنسي الذي يمكن أن يصبح مصدراً للإبداع

ويذهب «برديائف» إلى أن الإبداع يرتبط بالطاقة الجنسية: المصدر الأول للطاقة الإبداعية؛ فالإبداع يرتبط بالأساس النهائي للحياة، ويشير إلى إتجاه روحي بعينه تفترضه الطاقة الحيوية الأولية، وإذا نجحنا في أن نمد هذه الطاقة بالحب الروحي، أمكننا أن ننقذ القوى الروحية من أن تضيع في الإنفعال الجنسي؛ أي أن الحب الحقيقي ينتصر على الإنفعال الجنسي بما يتضمنه من معاناة للإنسان، كما أن التضحية بالحب من أجل العمل الإبداعي ربما تكون مصدراً للطاقة الإبداعية[3].

كما يرى أن معظم ما يُسمى بالانفعالات الآثمة[*] يمكن إعلاؤها وتحويلها إلى مصادر الإبداع الإيجابي؛ ومع ذلك فإن «أخلاق القانون» بما تتضمنه من فضائل صورية تنكر ذلك، أما «أخلاق الإبداع» بفضائلها

---

(1) Berdyaev, N.: «Slavery & Freedom», P. 237.

(2) Berdyaev, N.: «The Destiny of Man», P. 189.

(3) Ibid., P. 138.

(*) Sinful passions.

المبدعة الدينامية فهى تجعل من الحب الطاقة الحيوية الكونية القادرة على تحويل الإنفعالات الآثمة إلى قوى إبداعية، والحب هنا قد يكون تعطشاً للمعرفة يتجه إلى طريق بعينه، أو حب الفلسفة بمعنى حب الحقيقة، وكذلك حب الجمال وحب العدالة ... الخ[1].

وجدير بالذكر أن «برديائف» لم ينكر كل معنى للزواج، فهو يدافع عن الزواج الحقيقى أو الزواج الأبدى إذا كانت ماهيته أبدية وليست إجتماعية، وهو بذلك يحمل معنى أنطولوجياً، والسمة الأساسية فى هذا الزواج كما هى الحال بالنسبة للحب الحقيقى إنما تتمثل فى الحرية[*][2]، علماً بأن التحرر الروحى عند «برديائف» لا يتحقق عن طريق الزهد[**] السلبى وحده، وإنما يفترض مسبقاً تحويل الطاقة الجنسية إلى آفاق الإبداع[3].

ويرى «برديائف» أن الأخلاق الجديدة: «أخلاق الإبداع» يجب أن تجعل من «التعاطف»[***] أحد ركائزها الأساسية فضلاً عن الحرية والإبداع، وهذا التعاطف يقف على طرفى نقيض من أشكال القسوة وخصوصاً فى النظام الرأسمالى: أكثر النظم بعداً عن معنى «التعاطف»[4].

---

(1) Ibid., P. 138.

(*) « ... The fundamental characteristic of true marriage and true love is freedom »

(2) Ibid., P. 235.

(**) Asceticism.

(3) Ibid., P. 236.

(***) Compassion - Sympathy.

(4) Ibid., P. 192.

ولا تتمثل مهمة الأخلاق في تدمير قوة الجنس؛ وإنما إعلاؤها وتحويلها إلى قوة تبدع القيم، ومن بينها قيمة الحب، فالإنسان موجود جنسي ناقص؛ ومع ذلك يناضل من أجل الكمال والوصول إلى مرحلة الإبداع[1].

وإذا كان «التعاطف» مرتبطاً بالحب - في رأى «برديائف» - فإن الأخلاق تغدو مستحيلة بمنأى عن التعاطف[2]، فالتعاطف دلالته أخلاقية، بينما «الكراهية» تعارض الحب؛ أما انفعال «الغضب»، فقد يكون مظهراً قائماً في التعبير عن الحب؛ إلا أنه خادع ومضلل؛ لأنه غالباً ما يمد البشر بإحساس وهمى بالقوة والسلطة[3].

ويؤكد «برديائف» أن العنصر الشخصى فى الجنس من طبيعة روحية[4]؛ ذلك أن «الحب الحقيقي» هو أقوى علاج ضد الرغبة الجنسية التي هى منبع عبودية الإنسان؛ وهذا الحب معناه تحقيق البنية الكلية للطبيعة الإنسانية، والعلو على الطبيعة الآثمة في الجنس[5]؛ فالحب يجب أن يقهر ما ألفناه عن الجنس، وأن يكشف عما هو جديد، بحيث يصبح الإتحاد بين الرجل والمرأة تحققاً للعذرية أى للسمة الكلية[*][6] على حد تعبير «برديائف»، وبذلك فإن الجنس بمعناه الصحيح هو إنتصار الشخص على

---

(1) Ibid., P. 67.
(2) Ibid., P. 182.
(3) Ibid., P. 195.
(4) Ibid., P. 241.
(5) Ibid., P. 236.
(*) Virginity - wholeness.
(6) Ibid., P. 242.

النوع، وتمهيد السبيل للتحول فى العالم[1]. ولن يتم ذلك إلا عندما نستبدل الداخل بالخارج، ونتتصر للنعمة واللطف الإلهى[*] على حساب القانون[2].

(جـ) الحب الحقيقى طاقة روحية واهبة :

يقول «برديائف»:

«... *الحب طاقة إشعاعية من اللطف الإلهى*»[**].

ويعنى ذلك أن المبدأ الروحي وحده هو الذى يؤسس الشخصية عند «بردياتف»، وهذا المبدأ من حيث هو كذلك يجلب النور والشمول إلى حياة النفس، ويمد كل ما يوجد بالمعنى، وبدونه تتمزق حياة النفس إلى تجارب متفرقة لا معنى لها[3].

إن الحب الحقيقي حياة مبدعة، ومصدر لا يغيض من النور والدفء والطاقة، والهدف الحقيقى من ورائه هو الوصول إلى الإتحاد بين الأرواح.

ويميز «بردياتف» بين ما يسميه «بالحب الطبيعى» و«الحب الروحى»؛ فالأول حب عاجز، غير مستنير، جزئى، تفسده الأثرة، وتشوهه الغيرة، ويؤدى إلى الطغيان؛ أما الحب الروحى فهو يعيد صياغة الحب الطبيعى، ويفيض عليه من نوره، ويدعمه بالقوة الروحية التى تضفى عليها بدورها السمة الكلية والمعنى، مما يستنقذه مما فيه من قوة تدميرية عمياء[4].

---

(1) Berdyaev, N.: «The Beginning & the End», P. 246.
(*) Grace.
(2) Berdyaev, N.: «The Destiny of Man», P. 239.
(**) « ... Love is a gracious radiating energy ».
(Cp.: Berdyaev, N.: «The Destiny of Man», P. 139).
(3) Ibid., P. 189.
(4) Ibid., P. 187 - 189.

وهذا الحب الروحي يحقق خلاص النفس، ويفسح المجال لموقف إبداعي من الحياة؛ إنه مصدر للطاقة الواهبة في الحياة، وهو ليس مجرد منبع للإبداع، ولكنه في حد ذاته إبداع أو إشعاع للطاقة الإبداعية؛ «*فالحب مثل الإشعاع في العالم الروحي*»(*)(1) على حد تعبير «برديائف»، ونحن نحب بلا أسباب، ولا يمكننا أن نحب إنساناً ما لمزاياه، وبذلك يصبح الحب نعمة أو لطفاً إلهياً يوهب في حرية لا لمزاياه(2)؛ فهو طاقة تصدر عن عالم الحقائق، أما العالم الموضوعي فهو يبتعد به عن جادة الطريق(**)(3).

ويرى «برديائف» أن أخلاق الإبداع تدعو إلى أن نحب الإنسان المبدع بوصفه صورة لله، وعلينا أن نحب فيه ما هو خير، وحقيقي، ويعلو على الإنسانية، وما هو إلهي(4).

وعلينا أن نحب الله قبل كل شئ؛ فمعنى الحياة يتمثل في الله وليس في العالم؛ في المبدأ الروحي وليس الطبيعي، ويستمد الإنسان قدرته على الحب من الله، وهو الحب المستنير الخلاق لكل ما في العالم. والحب لا يتحدد عن طريق العلاقة بما هو طبيعي وفوق طبيعي، وإنما بعلاقة الشخص مع الشخص الآخر، وبعلاقة الشخصية الإنسانية بالألوهية أو بالمقدس، علماً بأن حب الأفكار والقيم من حق وخير وجمال ما هو إلا تعبير لاشعوري ناقص عن حب الله والمقدس، وينبغي علينا محبة الله أكثر من الإنسان؛ ذلك أن تلك المحبة تمدنا بالقدرة على محبة الإنسان، وعلينا ألا نضحي بحب الله من أجل حب

(*) « ... Love is like radium in the spiritual world ».

(1) Ibid., P. 139.

(2) Ibid.

(**) « ... The objective world thrusts love out of the way ».

(3) Berdyaev, N.: «The Beginning & the End», P. 245.

(4) Ibid., P. 139.

الآخرين؛ فحب الحقيقة أو حب الله ينبغى أن يكـون فـوق حـب المخلوقـات، ولا يكون هذا الحب مجرداً أبداً[1].

وعلينا ألا نحب ما هو مقدس وإلهى فى الإنسان: الحـق، الخـير، الجمـال فحسب، وإنما علينا أن نحب ما هو إنساني أيضاً، وأن نحبه بلا غايـة أو هـدف؛ لأن الشخصية الإنسانية إنما هى صورة الله فى الإنسان.

يقول «برديائف»:

« ... ينبغى أن نحب ليس فقط الإله فى الإنسان، ولكن الإنسان فى الإله »[2].

فالحب الحقيقى وحده هو الحب الأبدى الصوفى، وهو الذى يؤدى إلى ملكوت الله، وهـذا الحـب الصـوفى يعبر عـن نظـام مختلـف تمامـاً عـن الحيـاة الفسيولوجية للجنس والحياة الإجتماعية والأسرة، ولا يتكشف فى الكنيسة، ومهمة أخلاق الإبداع هى الكشف عنه[3]؛ على أن الحب فـى أسمـى درجاتـه عند «برديائف» هو «رؤية وجه الحبيب فى الله»[*][4].

تعقيـــب ...

يمكننا فى ضوء ما سبق الإجابة عن السؤال الأساسى عن معانى المفارقة فى مفهوم الحب الحقيقى عند «برديائف» كما يلى:

---

(1) Ibid., P. 190 - 191.

(2) Ibid., P. 192.

(3) Ibid., P. 235.

(*) « ... Highest love is always the vision of the face of the "loved one in God"».

(4) Berdyaev, N.: «Slavery & Freedom», P. 237.

المفارقة الأولى: «الحب الحقيقى ديالكتيك بين العالم الموضوعى والشخصية»

ويتضح ذلك المعنى من تأكيد «برديائف» على أن الحب بمعناه الحقيقى إنتصار للعالم الذاتى على عالم الموضوعات؛ فهو يحقق الإندماج الكامل مع كائن آخر، وهذا الاندماج هو المخرج من العزلة.

كما أن «الحب الحقيقى» إنتصار على الزمان والموت، وتحول إلى الحياة الأبدية، وهو فى ذلك يفترض الشخصية، وفى الوقت نفسه يعتبر الشخصية وسيلة للتحرر من أسر الذات، مما يسمح لها بأن تتوحد مع شخصية أخرى، علماً بأن نمو الشخصية لا يقتضى بغض الذات، وإنما التضحية والإيثار والإنتصار على التمركز حول الذات، كما أن حب شخصية أخرى معناه إدراك الذاتية والوحدة الكامنة خلف التغير الدائم.

وإذا كان العنصر الأرضى والزمانى فى الحب هو المسئول عن إخضاعه لإنسان القطيع، فإن الحب الشخصى حر من سلطة المجتمع.

والحب الحقيقى فى عالمنا ظاهرة من خارج عالم الإحالة الموضوعية، وقطيعة مع العالم المحدود، ولذا يلقى منه مقاومة، كما أنه بشير بحلول ملكوت الله، وحلول مستوى آخر من الوجود متميز عن العالم الموضوعى المبتذل.

المفارقة الثانية: الحب الحقيقى ديالكتيك بين الحب الجنسى والحب الروحى

فالحب نوعان عند «بردیائف»؛ أحدهما يسمو بالإنسان والآخر يهبط به، وهو الحب فى إطار العالم الموضوعى، وتشوهه الرغبة الفيزيقية؛ أما الحب الروحى فيتم فيه إعلاء الدافع الجنسى الذى يمكن أن يصبح مصدراً للإبداع، والثانى يمنعنا من رؤية شخصية الآخر ككل.

إن التحرر الروحي لا يتحقق عن طريق الزهد السلبي، وإنما يفترض مسبقاً تحويل الطاقة الجنسية إلى آفاق الإبداع، كما أن العنصر الشخصي في الجنس من طبيعة روحية، والحب الحقيقي علو على الطبيعة الآثمة للجنس. وعلى ذلك فالجنس بمعناه الصحيح: إنتصار الشخص على النوع، وتمهيد السبيل للتحول في العالم، وانتصار للنعمة واللطف الإلهي على حساب القانون.

المفارقة الثالثة: الحب الحقيقي حب إلهي ـ إنساني

ثمة «ديالكتيك» بين الحب الطبيعي والحب الروحي؛ الأول عاجز، غير مستنير، تفسده الأثرة والغيرة؛ والثاني يعيد صياغة الحب الطبيعي، ويفيض عليه بالسمة الكلية والمعنى.

ـ إن الحب الروحي يحقق خلاص النفس، ويفسح المجال لموقف إبداعي من الحياة، وهو إشعاع للطاقة الإبداعية. والحب الحقيقي أيضاً حب لما هو «مقدس» و«إلهي» في الإنسان، وحب ما هو «إنساني» أيضاً بلا غاية أو هدف؛ وهو صورة الله في الإنسان؛ وهو الحب الأبدى الذى يؤدى إلى ملكوت الله، وهو في أسمى صوره رؤية وجه الحبيب في الله.

(ثانياً) المعنى الوجودي للموت :

يقول «بر ديائف»:

« .. الحب والموت أهم ظاهرتين في الحياة الإنسانية، فكل إمرئ ـ حتى لو لم تكن لديه مواهب خاصة أو قدرة على الإبداع ـ لديه تجربة عن الحب، وكذلك سوف تتوفر لديه تجربة عن الموت ... هناك خبرة بالموت حتى في الحياة ذاتها ... كما أن أعظم توتر في الحياة الإنسانية مرتبط بالحب والموت ... الحب يهزم الموت،

وهو أقوى من الموت، وفى الوقت نفسه مآله إلى الموت، وتلك هى المفارقة فى الوجود الإنسانى »[1].

ويتضح من النص السابق أن «برديائف» يرى الصلة العميقة بين الحب والموت؛ فالحب حافز نحو الكمال، ومعركة من أجل الخلود، كما أن «الإيروس» يحمل في أعماقه معنى الموت، والحب الشخصي معركة من أجل الخلود الشخصي، ولا مكان له في عالم الإحالة الموضوعية[2]، علماً بأن «بردياثف» يستخدم «الموت» هنا بمعناه الوجودى لا بمعناه الفيزيقى.

ويمكن تناول المعنى الوجودى للموت عند «بردياثف» من خلال ما يلي:

(أ) «الحب ـ الموت» والخروج من العزلة :

ربطت العقلية الأوروبية الفهم بالألم، والوعى بالموت، فتصورت أن الآلام بصفة عامة، وآلام الحب بصفة خاصة، إنما هى ميزة كبرى تصحب كل فهم عميق لحقيقة أمر هذه الحياة الإنسانية؛ فلابد للعاشق من أن يجتاز تجربة الألم إذا كان له أن يفهم يوماً سر الوجود الإنساني الذى يمضى حتماً نحو الموت[*][3].

---

(1) Berdyaev, N.: «Slavery & Freedom», P. 227.

(2) Ibid.

(*) ربط نوفاليس (ت. ١٨٠١) الحب بالموت فيقول: «*إن الحب لا يكون عذباً حقاً إلا فى الموت، والموت يبدو للموجود الذى مازال حياً بمثابة ليلة عرس، وكأنما هو قلب الأسرار العذبة* ». ونوفاليس هو شاعر فيلسوف، يسمى مذهبه بـ«المثالية السحرية» القائمة على أسس رومانتيكية مسيحية، وهى فلسفة التوازن بين الواقع والمثال والخيال فى الإنسان، وبين الإنسان والعالم.
(أنظر: عبد الغفار مكاوى: لِمَ الفلسفة ؟ لوحة زمنية بمعالم تاريخ الفلسفة» ـ منشأة المعارف، الإسكندرية، ١٩٨١، ص ١٦٥).

(٣) زكريا إبراهيم: «مشكلة الموت»، ص: ١٤٥ ـ ١٤٦.

كما تسربت روح «الإيروس» إلى العقلية المسيحية؛ فجعلتها تربط الحب بالموت، وتقرن مصير العشاق بالشقاء، وترفض كل اعتراف بالحب في نطاق الحياة الزوجية، مما حدا بالعقلية الأوروبية إلى التعلق «بمحبة الحب» أكثر من تعلقها «بمحبة المحبوب»[1] كما سبق بيانه.

إن الإيروس سوْرة ديناميكية لا تهدأ، وحركة ديالكتيكية لا تتوقف، ونزوع مستمر لا يعرف الإعياء أو الكلل، ولعل هذا هو السبب في تشبيه الحب دائماً بالنار، وهل تحرق النار إلا بحركتها المستمرة ؟[2].

وليس للحب أو «الإيروس» معنى أرضي فحسب، وإنما معنى أبدى[*]؛ فالحب مرتبط بالموت من حيث إنه إنتصار على الموت، وتحقيق للخلود[3]، فضلاً عن أن التضحية بالإيروس؛ وتحويل طاقة الحب الجنسية في إتجاه آخر ربما يزيد من القوة الإبداعية للإنسان.

ويعنى ما سبق أن دلالة الحب الجنسى عند «برديائف» شاملة؛ لأنها لا تفسر فقط الحياة ولكن الموت أيضاً؛ فالحب الإيروسى دائماً ما يجلب معه الموت[4]؛ فالإنسان عنده شخصية وكون؛ لوجوس وأرض، وبينما يبقى الإنسان موجوداً جنسياً لا يمكنه أن يحيا فى سلام وانسجام، والمهمة العظمى للإنسان ليست فى تدمير الجنس وإنما إعلاؤه[5] كما سبق بيانه.

---

(١) المرجع نفسه، ص: ١٤٧.

(٢) نفس المرجع والصفحة.

(*) «Love has not only an earthly meaning but also an eternal». (Cp.: Berdyaev, N.: «Slavery & Freedom», P. 229).

(3) Berdyaev, N.: «Slavery & Freedom», P. 227.

(4) Berdyaev, N.: «The Destiny of Man», P. 65.

(5) Ibid., P. 64.

ويدل ما سبق على أن الحياة في قوتها وشدة تركيزها وثرائها إنما ترتبط إرتباطاً وثيقاً بالموت، وينكشف في الحب المرتبط دوماً بالموت الإنفعال المعبر عن شدة تركيز الحياة، ويحمل معه التهديد بالموت؛ فمن يتقبل الحب بقوته الغالبة وما فيه من مأساوية يتقبل الموت، ومن يضفي قيمة كبرى على الحياة، ويتجنب الموت إنما يفر من الحب، ويضحى به من أجل الحياة الأرضية[1].

إن الموت ينطوى على سر فريد هو الحب القابع في الحياة الأبدية، ولابد من أن نفقد الحياة كي نظفر بها ظفراً كاملاً؛ فالحب والموت لا ينفصلان؛ غير أن الحب أقوى من الموت، ولهذا يستمر في الموت الإتصال الروحي بهؤلاء الذى نشعر نحوهم بالحب؛ بل إنه يزداد توثقاً؛ لأنه إجتاز تضحية الحب العظمى التي هي الموت[2].

ويبدو أن الصلة العميقة بين الحب والموت لا يمكن ملاحظتها عن طريق المجتمع، ولا عن طريق أولئك الذين يتحدثون باسم المجتمع[3]، والشخصية وحدها هي التي تدرك حقيقة هذه الصلة؛ وهي بفضل ماهيتها خالدة أبدية؛ غير أن عالمنا قاتل خاصة لكل ما هو خالد أبدى؛ ولهذا السبب فإن الشخصية أكثر تعرضاً لخطر الموت عندما توشك على بلوغ الغاية من تحقيق ذاتها، ولا توجد مأساة أبلغ تأثيراً من وفاة شخص أوشك على تحقيق شخصيته[4].

---

(1) Ibid., P. 254.

(٢) نيقولاى برديائف: «الحلم والواقع»، ص: ٣٢٠.

(3) Berdyaev, N.· «Slavery & Freedom», P. 228.

(٤) نيقولاى برديائف: «العزلة والمجتمع»، ص: ١٧٨.

ونحن لا نموت فقط عند موتنا الخاص، ولكن عند موت أولئك الذين نشعر نحوهم بالحب[1]؛ أما عقل القطيع(*) فيحاول أن يضعف الصلة بين الحب والموت؛ فهو يحافظ على الحب في هذا العالم، ويحاول أن يحقق له الإستقرار، وهذا العقل ينظم الحياة الجنسية، ويعرف علاجاً وحيداً للموت؛ إنه الميلاد[2].

(ب) الخوف من الموت :

يقول برديائف:

« ... الخوف عبودية، لكن يمكن التغلب على عبودية الخوف ! ... إن الإنسان في هذا العالم يعرف خبرة الخوف من الحياة، والخوف من الموت، وهذا النوع الأخير يقل تأثيره في الحياة اليومية(**) المألوفة؛ فالحياة اليومية ترمي إلى تأسيس الأمان، وهي بالطبع لا تتغلب على مخاطر الحياة والموت؛ ولكنها تنغمس في العالم اليومي واهتماماتها بحيث يبتعد الإنسان عن الأعماق. والخوف المتسم بالعبودية يعوق إنكشاف الحقيقة، ...

(1) Berdyaev, N.: «The Destiny of Man», P. 251.

(*) Herd - Mind.

(2) Ibid., P. 254.

(**) من الواضح تأثر برديائف بمفهوم هايدجر عن الخوف من الموت في الحياة اليومية المتوسطة؛ فالناس عند هايدجر لا يسمحون لنا بشجاعة القلق في مواجهة الموت ـ وهو التأثر الوجداني الحقيقي وليس الزائف بصدد الموت ـ ، بحيث يتحول القلق إلى الخوف من مواجهة الموت، ويتحول القلق إلى ضعف لا يوفر للموجود الإنساني الطمأنينة والسلام؛ وإنما يشعر الآخرون بنوع من اللامبالاة تجاه واقعة الموت تؤدي إلى اغتراب الإنسان عن إمكانية وجوده.

(Cp.: Heidegger, M.: «Being & Time», P. 298).

فالحقيقة لا تتضح إلا لمن لا يشعر بالخوف؛ إن معرفة الحقيقة تتطلب إنتصاراً على الخوف، كما تتطلب التحلى بفضيلة الشجاعة فى مواجهة الخطر »(١).

يتضح من النص السابق أن معرفة الحقيقة لا يمكن أن تُستمد عن طريق الخوف، وإنما بالانتصار على الخوف؛ فالخوف من الموت يضع حداً للخوف(*)؛ والخوف من الموت عبودية يعرفها كل إنسان؛ والإنتصار على هذا الخوف يمثل أعظم إنتصار يمكن أن يحققه الإنسان(٢).

ويلاحظ «بردياثف» أن الإنسان لا يخاف فقط من موته الخاص، وإنما يخاف من موت الآخرين(٣)، وأن الإنتصار ليس فقط على الخوف من الموت، وإنما على الموت ذاته الذى هو تحقيق للشخصية(**)، علماً بأن تحقيق الشخصية مستحيل فى المتناهي، ويفترض مسبقاً اللامتناهى الكيفى؛ أى الأبدية كما سيأتي بيانه.

إن الفرد يموت مادام يولد، ولكن الشخصية لا تموت لأنها لا تولد، والإنتصار على الخوف من الموت هو انتصار الشخصية الروحية على الفرد البيولوجي، وهذا لا يعنى انفصال المبدأ الروحى الخالد عن المبدأ الإنسانى الفاني، وإنما تحول الإنسان ككل(٤).

(1) Berdyaev, N.: «Slavery & Freedom», P. 250.

(*) « ... The fear of death is the limit of fear ».

(2) Berdyaev, N.: «Slavery & Freedom», P. 250.

(3) Ibid,, P. 251.

(**) « ... Victory not only over the fear of death but over death itself, is the realization of personality».
Berdyaev, N.: «Slavery & Freedom», P. 252.

(4) Ibid., P. 252.

وإذا نظرنا إلى الموت من منظور الزمان، لوجدنا أن للزمان طبيعة مزدوجة؛ فهو مصدر كل من الأمل والألم والعذاب، وسحر المستقبل إنما يرتبط بأن المستقبل قد يتغير، ويعتمد إلى حد ما على ذواتنا، ولكن الماضى لا نملك حياله شيئاً؛ يمكننا فقط أن نتذكره بتقدير واحترام؛ إن المستقبل يحمل معه آمالنا وأحلامنا، كما يحمل معه الخوف والقلق من المجهول، كما يجلب معه «الموت» لكل إمرئ، والخوف من الموت أمر طبيعى، كما أن الموت حتمى لكل إنسان فى هذا العالم؛ إنه مصيرنا؛ ولكن روح الإنسان الحرة المبدعة تقف فى مواجهة العبودية للموت والمصير كما سيأتى بيانه.

ولما كان المستقبل غير خاضع للتحليل أو المعرفة، ففى اللحظة التى يحدث فيها الفعل الإبداعى الحر لن يكون هناك تفكير فى المستقبل، أو فى المعاناة التى قد يجلبها المستقبل، أو فى الموت الذى لا مفر منه[1]؛ فالعالم يتحول مع كل إبداع حقيقى، ونحن نمتلك من القدرة ما يمكننا من الهروب من أغلال الزمان، وهذه القدرة المبدعة مفعمة بالنعمة واللطف الإلهى، وتنقذنا من قوة القانون[2].

وإذا كان الخوف عند «برديائف» ثمرة الخطيئة الأصلية[*]؛ فهو يسمم الحياة الأخلاقية والدينية، ويعبر عن سقوط الإنسان فى أدنى مستويات الوجود لتحف به المخاطر من كل جانب؛ إنه توقع للمعاناة بلا معين أو سند؛ أى أن تجربة الخوف لا تشير إلى الوجود السامى الذى

(1) Berdyaev, N.: «The Destiny of Man», P. 145 - 147.

(2) Ibid.

(*) Original Sin.

يتوق الإنسان إلى تحقيقه بمنأى عن ألوان المعاناة التي تثقل كاهله؛ وفي المقابل فإن غياب الخوف هو سمة من السمات الأساسية في ملكوت الله؛ حيث يتم الإنتصار النهائي على الخوف من الحياة، ومن الموت على حدٍ سواء(1).

يرى «برديائف» ضرورة التحرر من الخوف إذا أردنا أن نقيم حياة أخلاقية؛ فـ«أخلاق الخوف» ليس لها منبع روحي، ولكن تتمثل جذورها في حياة القطيع(*)؛ حيث يشل الخوف حرية الضمير، فيفقد الإنسان ملكة الفعل الخلقي المُلهَم(2).

والخوف نوعان: أحدهما «دنيوى» يغمر الإنسان في العالم الموضوعي المألوف، والآخر «أخروى»(**) يرتبط بالمصير النهائي للإنسان؛ ذلك أن بلوغ الأعالي المقدسة، والكمال والحب ليس وسيلة للحصول على النعمة الإلهية بقدر ما هو غاية في حد ذاتها، وخلاص(3).

يرى «برديائف» أن «الأخلاق الإجتماعية» غالباً ما تكون أخلاق خوف مهما كان مظهرها التحررى؛ فكل الأخلاق النفعية تقوم على الخوف؛ أما الأخلاق الروحية فهي الأخلاق الوحيدة التي ليست كذلك، والأمر الأخلاقي المطلق عنده هو أن يتحرر الإنسان من الأحكام الخلقية والأفعال الخلقية الخاضعة لانفعال الخوف، وأن يسمو روحياً عليها، وأن يستلهم

---

(1) Ibid., P. 174.

(*) Herd-life.

(2) Ibid., P. 176.

(**) Eschatological.

(3) Ibid., P. 1 .

الإنسان فى نضاله الخالص الإلهى والمقدس والحب الخالص؛ فالأعالى المقدسة وحدها هى التى تحررنا من الخوف؛ أما السعادة الأرضية فهى تحكم على الإنسان بالخوف فى كل زمان[1].

وإذا كان الإنتصار على «التمركز حول الذات»، وطلب الروحانية، والكشف عن صورة المقدس عودة إلى عالم الوجود الحقيقى، فإن الخوف من الموت يفقد المرء الصلة بالحياة الحقيقية[2]، ويجعل الإنسان على هامش الحياة تستغرقه تماماً أحواله الجسمية، ويرتبط بالحياة الأرضية، وينتابه قلق عنيف من فقدانها.

ويؤكد «برديائف» بأن خوف الإنسان من الألم والمعاناة والموت إنما يعتمد على حالته الروحية، وإذا كان يحيا الإنسان فى مستوى روحى أعلى، فإن العمل الإبداعى الذى يقوم به، وسعيه الدءوب وراء الحقيقة يعملان على تحريره من الشعور بالخوف[3]؛ تلك هى الدلالة الأخلاقية للموت فى العالم؛ ذلك الموت الذى أمد الإنسان بفكرته عما فوق الطبيعة[4]، وهو الذى جعل من الإتصال الروحى إنتفاءً لكل خوف من الموت، والشعور بأن قوة الحب أقوى من سلطان الموت. وهؤلاء الذين حققوا الإتصال الروحى ليسوا منزهين عن فراق الموت الفاجع؛ ولكنهم يشعرون أن هذا الفراق مقصور على العالم الطبيعى[5].

---

(1) Ibid.

(2) Ibid., P. 181 - 185.

(3) Ibid., P. 186.

(4) Ibid., P. 253.

(٥) نيقولاى برديائف: «العزلة والمجتمع»، ص: ١٧٩.

(جـ) الإنتصار على الموت :

يقول «بر ديائف»:

« ... تتصل مشكلة العزلة بمشكلة الموت ... فأن يموت الإنسان هو أن يعانى العزلة المطلقة، أن يقطع كل علاقة بينه وبين العالم، والموت يقتضى انقطاع مجال كامل لوجوده، وانتهاء كل العلاقات والصلات ... إنه باختصار يقتضى العزلة التامة، وإذا أمكن أن يشارك الإنسان فى سر الموت، وإذا كان هذا السر ينطوى على علاقة مع الذات الأخرى، ومع الآخرين، فإننا ماكنا لنسمى هذه الحالة بالموت؛ لأن الموت انقطاع لكل علاقة (*)، ونهاية لكل إتصال، وبلوغ للعزلة المطلقة. فالموت يضع حداً لحديث الإنسان مع العالم الموضوعى [1]. وعلى الإنسان فى هذه الحياة أن يضع العلاقة مع الآخر ومع الكون ومع الله بطريقة تساعده على العلو على العزلة المطلقة للموت، وبتعبير أدق ينبغى ألا نفكر فى الموت باعتباره فناء الأنا فناءً تاماً [2] ... إن الإنتصار على الموت هو الإعتراف بسره الذى هو اعتناق موقف مناقض [3] ولقد بدا لى الإنتصار على الموت باعتباره المشكلة الأساسية فى الحياة. والموت حدث أكثر دلالة وأساسية للحياة من الميلاد ...

(*) تأثر «بر ديائف» بموقف هايدجر من الموت تأثراً واضحاً؛ فالموت عند هايدجر إمكانية قصوى تعبر عن صميم الذات، ولا يمكن لأحد آخر أن ينوب عنى فى موتى. والموجود الإنسانى المفرد وحده يمكنه أن يعرف ما معنى الموت، ويعبر هايدجر عن هذا المعنى بمصطلح «ما لا علاقة له بغيره» - Unbezüglich non relational، ولا صلة لهذا المصلح بنظيره فى المنطق.

(Cp.: Heidegger, M.: «Being & Time», P. 307).

(١) نيقولاى برديائف: «العزلة والمجتمع»، ص: ١٠٢.

(٢) نفس المرجع والصفحة.

(٣) المرجع نفسه، ص: ١٧٩.

وإنـى لأرى فـى المـيلاد إنتصـاراً للمـوت (*) مـا دام الأمـر يتعلـق بالشـخص الإنسـانى العينـى، فـالجنس يبقـى إلى الأبـد؛ بينمـا يمـوت الشخص الإنسانى »[1].

يتضح من النص السابق أن الإنتصار على الموت عند «برديائف» ضرب من ضروب الإبداع؛ إنه إبداع الإنسان الذى يحمل فى باطنه صورة الإله[2]، والإنتصار على الموت لا يأتى إلا من عالم ما فوق الطبيعة[3]؛ فالمسيحية ـ على حد تعبير «برديائف» نفسه ـ وعد بالحياة لكل فرد إنسانى إجتاز أبواب الموت، وهى ليست وعداً «للبشرية» باعتبارها تجريداً؛ فالوعد المسيحى وعد «ذاتى»، وليس وعداً «موضوعياً»، والوعد «الموضوعى» ليس وعداً على الإطلاق، وإنما هو نصيحة يسديها أولئك الذين يريدون إدخال العزاء على قلب «أيوب»، وسخرية من المصير المميت للإنسان. ولا عزاء فى الفكرة القائلة بأننا سوف نخلد فى أبنائنا، أو فى أننا نساعد فى صنع السعادة المقبلة، أو فى إقامة المدينة أو المجتمع الكاملين فى المستقبل، وذلك لأن النهاية تسترِيب بهذه العزاءات جميعاً لأنها لا تلائم المصير الفريد لكل فرد إنسانى على حدة[4]. ولقد انتصر المسيح على الموت ـ من وجهة نظر «برديائف» ـ وهو لم يكتسب هذا الإنتصار بواسطة قوة إلهية موضوعية تعمل من الخارج؛ بل بفعل إلهى إنسانى من الداخل، وفى أعماق «الذات» حيث يستقر الوجود الحقيقى[5].

(*) يخالف بذلك «برديائف» رأى «روزانوف» كما سيأتى بيانه.

(١) نيقولاى برديائف: «الحلم والواقع»، ص: ٢١٩.

(2) Berdyaev, N.: «The Destiny of Man», P. 252.

(3) Ibid., P. 254.

(٤) نيقولاى برديائف: «الحلم والواقع»، ص: ٢٩١.

(٥) المرجع نفسه، ص: ٢٩٢.

ويشير ذلك إلى موقف المسيحية المزدوج من الموت: المسيح إنتصر على الموت من خلال موته؛ وموته الذى يرجع إلى شر العالم إنما هو نعمة وقيمة عليا؛ كما أنه يمدنا بمعنى الحرية والإنتصار؛ فلكي ننهض من جديد علينا أن نموت[1].

ويرى «برديائف» أنه عن طريق «سر الصليب» تتحول صورة الموت؛ ليصبح بعثاً[*] وحياة؛ فالعالم خُلِق ليتجاوز الموت؛ والموت ليس نهائياً، ولا يعبر عن الكلمة الأخيرة؛ ومع ذلك فعلينا أن نشعل حرباً بطولية ضد الموت، وأن نقهره بوصفه الشر الأخير[2].

وأشار فى معرض حديثه عن الإنتصار على الموت إلى مفكرين روسيين معاصرين له هما «روزانوف» V. Rozanov، و«فيدورف» N. Feodorov، ولقد أبدى كل منهما وجهتي نظر حول الحياة والموت متعارضتين تماماً[3]؛ فيرى «روزانوف» أن واقعتي الميلاد والموت هما من أهم الأحداث وأكثرها دلالة فى الحياة، وأنه فى تجربتي الميلاد والموت نلمح العنصر المقدس أو الإلهى فى الوجود، ويرى أيضاً أن «اليهودية» فضلاً عن الأديان الوثنية أديان ميلاد، بينما المسيحية دين الموت. إن أديان الميلاد هى أديان الحياة؛ لأن الحياة تنبع من الميلاد، أى من الجنس؛ ولكن المسيحية لم تبارك الميلاد ولا الجنس، وإنما تغنت بالعالم وقد اكتسى بجمال الموت.

لقد كافح «روزانوف» ضد الموت من أجل الحياة ذاهباً إلى أن الموت يقهره الميلاد، وأن الحياة تنتصر للأبد من خلال الميلاد.

---

(1) Berdyaev, N.: «The Destiny of Man», P. 252.

(*) Resurrection.

(2) Ibid., P. 252.

(3) Ibid., P. 258.

يرى «برديائف» أن النظر إلى الميلاد باعتباره إنتصاراً على الموت ممكن فقط إذا كان المرء لا يكترث أدنى اكتراث بالشخصية الإنسانية ومصيرها الأبدى؛ فالحقيقة الأولى عند «روزانوف» - على حد تعبير «برديائف» - هى النوع وليس الفرد؛ أو هى الميلاد الذى ينتصر على الشخصية، فالنوع يعيش أبداً؛ أما الشخص فيموت. أما «برديائف» فيرى أن المشكلة المأسوية للموت هى مشكلة الشخصية وليس النوع، ولن نتعرف على هذه المشكلة إلا عندما تعى الشخصية ذاتها بوصفها واقعاً حقيقياً وأساسياً للحياة.

ويضيف «برديائف» بأن الحياة مهما انتعشت بأجيال جديدة، فإن ذلك لا يقدم علاجاً للمأساة التى لا يمكن تحملها عند موت الموجود الفرد؛ إن «روزانوف» لم يعرف شيئاً عن الحياة الأبدية، وعرف فقط لا نهائية الحياة من خلال الإنجاب، فالأمر عنده هو وحدة وجود جنسية(*) لا غير[1].

كما أوضح «برديائف» أن «روزانوف» قد نسى أن الموت لم يأت إلى العالم مع المسيح، وأن الكلمة الأخيرة فى المسيحية ليست الموت وإنما البعث والحياة الأبدية. لقد أراد «روزانوف» أن يهرب من هلع الموت من خلال شدة التركيز الحيوية للجنس؛ ولكن الجنس فى حال السقوط هو مصدر الموت فى العالم فى رأى «برديائف».

أما «فيودورف» فموقفه مختلف تماماً من مشكلة الموت؛ فهو بدلاً من أن يفكر فيمن يولدون، ويرتاح إلى أفكار الحياة فى المستقبل، يفكر فيمن مات من الأسلاف، ويجد الأسى فى فكرة الموت فى الماضى.

(*) Sexual Pantheism.

(1) Ibid., P. 259.

إن الموت عند «فيودورف» أسوأ الشرور؛ بل هو الشر الوحيد، وعلينا ألا نستسلم في سلبية له، لأنه منبع الشرور جميعاً[1]، وبناءً على ذلك فالإنتصار النهائي على الموت لا يقوم على ميلاد حياة جديدة، وإنما من السمو بالحياة القديمة: حياة الأسلاف، وهذا الشعور نحو الموتى - من وجهة نظر «برديائف» - يعكس إلى أي مدى سما وعي «فيودورف» الأخلاقي حيث أكد على ضرورة أن يكون الإنسان واهباً للحياة من أجل الأبدية، وتلك هي الحقيقة الأخلاقية العليا في موقفه من الموت.

وعلى الرغم من ذلك يرى «برديائف» أن «فيودورف» أخفق في إدراك سر الصليب، والمعنى المخلّص للموت[*]، وبينما تمكن «روزانوف» من إدراك البعث، فإن «فيودورف» أخفق في إدراك سر الصليب ودلالته في الخلاص؛ إلا أن كليهما أراد أن يكافح ضد الموت باسم الحياة، وأن يقهر الموت؛ أحدهما أراد ذلك من خلال الميلاد، والثاني من خلال بعث الموت إلى الحياة من جديد، وإذا كان «فيودورف» قد أصاب في جانب، فقد أخطأ في جانب آخر؛ فالموت لا يمكن قهره بإنكار كل معنى فيه؛ أي بإنكار عمقه الميتافيزيقي[2].

يتضح مما سبق أن الموت لم يعد في نظر المسيحية نهاية أو خاتمة؛ بل أصبح مجرد عرض أو حادثة؛ وبالتالي فإن موت الذات قد أصبح بمثابة «حياة جديدة» تبدأ هنا والآن، وتنتشر إشعاعاتها فتعم البشرية. كما أن «الزماني» لم يعد مجرد ظل من الظلال؛ بل الحياة الفائقة التي تشارك فيها الذات الإلهية نفسها، وهي تبدأ في الحاضر نفسه، وهكذا تم الصلح بين السماء والأرض، وانتصر المسيح بقيامته على الموت؛ فعاد إلينا كي يدعو إلى ديانة الحب، ومحبة القريب؛ فكان للمحبة

---

(1) Ibid., P. 259.

(*) Redeeming meaning of death.

(2) Ibid., P. 260.

المسيحية منذ البداية طابع الإحسان المطلق النزيه مثل النور الإلهى الذى يرسله الله على الأبرار والأشرار دون تمييز[1]، بحيث يمكن القول على لسان برديائف: «... *إن إعادة كشف الإنسان سيكون كشفاً لله من جديد* »، وهذا هو الموضوع الأساسي في المسيحية؛ ففلسفة الوجود الإنساني فلسفة مسيحية وهي فلسفة إنسانية إلهية، والحق هو معيارها الأسمى؛ ولكن الحق هنا ليس حالة موضوعية، ولا يمكن إدراكه بحسبانه موضوعاً؛ إنه يتضمن قبل كل شئ نشاط الإنسان الروحى، وإدراكه يتوقف على درجة الإتصال بين الناس، وعلى إتصالهم في الروح[2].

تعقيب ...

في ضوء ما سبق عن المعنى الوجودى للموت عند «برديائف» يمكننا **الإجابة عن السؤال حول معانى المفارقة الوجودية فى مفهوم الموت عنده كما يلى:**

المفارقة الأولى: «الموت إستحالة وتحقق فى الوقت نفسه»

فالموت لحظة ديالكتيكية تمثل إستحالة الأنا إستحالة مادية في عالم الحياة اليومية الموضوعى المبتذل، وهو من جهة أخرى تحقق كامل للشخصية لا يتم إلا في المستوى فوق الطبيعى، أى فى مستوى الحرية الروحية، والإتصال الروحي والحب، وهذه اللحظة تحقق فيها الذات مصيرها الإنسانى ـ الإلهى.

المفارقة الثانية: «الموت أعظم الشرور وأنبل ما فى الحياة»

فالموت سارق يغتصب منّا كل ما هو موضع إعزاز؛ والموت أيضاً إنتصار للحب والتضحية بالذات؛ فضلاً عن أنه يضفى النبل على أقل الفانين شأناً، ويرفعه إلى مستوى العظماء، ويتغلب على قبح الوسط والمألوف. ووجه الموت عند لحظة بعينها يصبح أجمل وأكثر انسجاماً مما كان عليه فى الحياة؛

(١) زكريا إبراهيم: «مشكلة الحب»، ص: ١٤٩ ـ ١٥٠.

(٢) نيقولاى برديائف: «العزلة والمجتمع»، ص: ١٨١.

فالإنفعالات القبيحة والشريرة تمر وتتلاشى فى حضور الموت؛ فهو أعظم الشرور، كما أنه أنبل ما فى الحياة فى هذا العالم؛ بل إن جمال وسحر الماضى يعتمد على التأثير النبيل للموت؛ فهو يطهر الماضى، ويضفى عليه طابع الأبدية.

المفارقة الثالثة: «الموت عبث وأعمق وقائع الحياة دلالة»

فالحياة فى هذا العالم لا معنى لها إلا بسبب الموت، ولولا الموت لما كان للحياة معنى، والمعنى هنا مرتبط بتصور النهاية أو الموت.

إن الأخلاق فى أسمى معانيها تهتم بالموت أكثر من اهتمامها بالحياة؛ لأن الموت يكشف عن عمق الحياة، ويكشف عن النهاية التى تمدنا وحدها بمعنى الحياة.

والحياة لا تتصف بالنبل إلا لأنها تشتمل على الموت أو النهاية التى تثبت أن مصير الإنسان مرتبط بحياة أخرى أكثر سمواً؛ فضلاً عن أن المعنى لا ينكشف قط فى الزمان، بل فى الأبدية.

وإذا كان الموت تجلياً للحياة، فهو استجابة الحياة لحاجاتها إلى نهاية الزمان أيضاً؛ فالموت حادثة تحتضن الحياة بأسرها، ووجودنا الإنسانى ملؤه الموت والإحتضار؛ بل إن الحياة إحتضار دائم(*)، وتجربة النهاية فى كل شئ حكم مستمر تصدره الأبدية على الزمان.

(*) تأثر «برديائف» فى هذا المعنى بما أورده هايدجر من إحدى القصص الألمانية الشهيرة فى العصور الوسطى، وهى قصة «الفلاح من بوهيميا» للشاعر يوهانس فون تيبل (ت. حوالى ١٤١٤م)، وهى عبارة بالغة الدلالة على أن الموت ليس حدثاً ولا واقعة؛ وإنما يتغلغل فى حياتنا كل لحظة من الميلاد إلى الوفاة: «ما أن يأتى الإنسان إلى الحياة حتى يصبح شيخاً هرماً ناضجاً للموت»؛ فالحياة ليست سوى أن نحيا موتنا، والموجود الإنسانى بمعنى أنطولوجى هو «الوجود ـ للموت».
(أنظر: مارتن هايدجر: «نداء الحقيقة»، ترجمة ودراسة وتعليق عبد الغفار مكاوى، سلسلة النصوص الفلسفية، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٧٧م، ص ٨٥).

والحياة ـ عند برديائف ـ معركة دائمة ضد الموت، واحتضار جزئي لكل من الجسم والنفس الإنسانية؛ أما الموت فيرجع إلى إستحالة إحتواء الوجود الكامل فى الزمان والمكان على حد سواء.

المفارقة الرابعة: «الموت خوف ورجاء»

فالموت هو الشر الأعظم، وفيه نشعر بالهلع والقلق ليس فقط لأن كل ما هو عزيز لدينا يموت أو يشرف على النهاية؛ ولكن لأننا نعى بالهاوية التى تفصل بين الزمان والأبدية، وينتابنا الهلع من عبور تلك الهاوية.

والموت من جهة أخرى رجاء وأمل فى تحقق المعنى النهائى للحياة، كما أنه الأمل الأخير للإنسان فى ارتباطه بالأبدية؛ ذلك أن الحياة الخالدة الأبدية هى الحياة الوحيدة التى يمكن بلوغها عن طريق الموت.

المفارقة الخامسة: «الموت واقعة بيولوجية ـ روحية»

فالمسيحية ترى أن الموت ثمرة الشعور بالإثم، وأنه العدو الأخير والشر الأعظم الذى يجب أن نهزمه، وهو فى الوقت نفسه «نعمة» إلهية وقيمة فى حد ذاتها؛ لأنه الطريق الموصل إلى الأبدية والحياة الروحية.

فالموت معناه تَفَوُّق العناصر الدنيا فى العالم المادى، وفى الوقت نفسه هو معركة نخوضها باسم الحياة الأبدية، وهى المهمة الأساسية للإنسان فى نظر «برديائف».

والإنسان موجود روحانى بمقدار ما تتجلى ذاته بما هى كذلك، وبمقدار ما تتسم روحانيته بالسمة الكلية والوحدة، وهما من فعل الروح فى العناصر الجسمية والنفسية، ومنهما تتكون الشخصية.

المفارقة السادسة: «الموت زمانى ـ أبدى»

فثمة هاوية تفصل بين الزمانى والأبدى، ويمكن عبورها فقط من خلال الموت.

وإذا كان الإنسان في هذا العالم موجوداً فانياً، فإنه ـ في الوقت نفسه ـ واعٍ بالصورة الإلهية في نفسه؛ فهو لا ينتمي لما هو طبيعي فحسب، وإنما للعالم الروحي كذلك، ومن ثم ينتمي للأبدية. وما هو أبدى في الإنسان لا يتمثل في العنصر الطبيعي وإنما في العنصر الروحي الذى تتكون منه الشخصية، والموت بذلك «سلبى» لأنه إنكار للأبدية في هذا العالم، و«إيجابى» لأنه دعوة للأبدية والخلود في العالم الأخروى.

المفارقة السابعة: «المفارقة الأخلاقية للحياة والموت»

ويمكن التعبير عنها بالأمر الأخلاقي:

«عامِلْ الأحياء كما لو كانوا يحتضرون، والموتى كما لو كانوا أحياءً؛ أى تذكّر دائماً الموت بوصفه سر الحياة، وأكّد دوماً على الحياة الأبدية في كل من الحياة والموت»(*).

(*) « Treat the living as though they ere dying and the dead as though they were alive; i.e. always remember death as the mystery of life and always offer eternal life both in life and in death»
(Cp.: Berdyaev, N.: «The Destiny of Man», P. 254).

الخاتمـــة

« الأخلاق الأخروية(*) عند بردياتف - هل تنطوى على مفارقة ؟ »

« ... الأخلاق يجب أن تكون أخروية، وسؤال المـوت والخلـود أساسى فى الأخلاق الشخصية وهو يواجهنا فى كل فعل، وفـى كل تعبير عن الحياة »[1]. «بر ديائف».

* * *

إن الموت والخلـود - فـى نظـر «برديـائف» - مشـكلة ميتافيزيقيـة ذات صلة وثيقة بالأخلاق الأنطولوجية؛ بل إن كفاح الموجودات من أجـل الأبديـة إنما هو تعبير عن ماهية الحياة؛ ومع ذلك فلا يمكن بلوغ الأبدية إلا عبر المـوت ومن خلاله؛ فالموت هو مصير كل ما يوجد فى العالم[2].

أما عن المبدأ الأساسى فى الأخلاق عند «برديـائف» فـيمكن صـياغته كما يلى:

« إفعل بحيث يكون فعلك إنتصاراً علـى المـوت، أكّـد فـى كـل مكان، ولكل موجود على الحياة الأبدية ... فكـل موجـود يجـب أن يعلو إلى الحياة الأبدية »[3].

(*) Eschatological Ethics.

(1) Berdyaev, N.: «The Destiny of Man», P. 263.

(2) Ibid., P. 249 - 251.

(3) Ibid., P. 253.

ويعنى ذلك أن «مبدأ الوجود الأبدى» أساسى فى العلاقة مع جميع الموجودات إبتداءً من الإنسان وإنتهاءً بالنبات والجماد؛ كما يؤكد هذا المبدأ على ضرورة المعركة مع الموت باسم الحياة الأبدية، والسبيل إلى هذه المعركة يتمثل فى حب كل الموجودات، وتجاوز الأفكار المجردة، كما يتمثل فى حب المسيح للعالم والإنسان، والزهد فى هذه الحياة إنتصاراً للعالم الآخر.

إن الفكرة الفلسفية عن الخلود الطبيعى للنفس تتجاهل - فى نظر «برديائف» طبيعة الموت، وتنكر مأساته، كما تنكر ضرورة المعركة ضد الموت من أجل الحياة الأبدية؛ إنها معركة عقلية ميتافيزيقية تكاد تخلو من أى عنصر مأسوى، وكذلك المذهب الروحى الإسكولائى لا يقدم حلاً لمشكلة الموت والخلود؛ فهو نظرية مجردة وأكاديمية خالصة، أما المذاهب المثالية فهى بدورها لا تقدم حلاً للمشكلة؛ فلا مكان فيها للشخصية إلا باعتبارها وظيفة لروح - العالم، أو فكرة العالم، ومن ثم فلا وجود فيها لمأساة الموت.

والموت - عند «برديائف» - لن يكون مأساة قط ما لم يتوفر الوعى بالشخصية فى سعيها المتواصل إلى الأبدية والخلود[1].

فضلاً عن أن موت الشخصية فى الإنسان ذو طبيعة مأسوية؛ لأن الشخصية هى الفكرة الأبدية للإله عن ذاته، أما «الزمانى» و«المتحول» فهما لا يتصفان بالصفة المأساوية.

والحل الذى يطرحه «بردیائف» هو الاعتقاد فى القيامة(*) بمعناها المسيحى؛ أى الانتصار الروحى على الموت؛ فالقيامة تدرك الواقعة المأسوية

(1) Ibid., P. 253 - 255.

(*) Resurrection.

للموت، وتنتصر عليه؛ كما أنها تربط بين مصير الإنسان ومصير العالم على حد سواء[1].

ومعنى ذلك أن الأخلاق ينبغي ألا تكون مجرد وصفة للسعادة في حياة لا نهائية لها، وإنما أن تنظر في الموت الذى لا مفر منه، وتعمل على الإنتصار عليه، كما تهتم بالقيامة والحياة الأبدية، ولا تتخلى فى الوقت نفسه عن النشاط الإبداعي؛ بل تكافح بإيجابية وإبداع من أجل ملكوت الله.

ونحن عندما نتقبل الموت بعقل حر مستنير، ولا نتمرد عليه، إنما نقوم بنشاط إبداعي إنتصاراً للأبدية على الموت؛ فالإيمان بـ«الخلود» مسئولية كبرى، وهو يتطلب الإنتصار النهائي الذى هو انتصار على الجحيم، واهتمام كامل بالأبدية[2].

* * *

وإذا كانت الكلمة الأخيرة لـ«برديانف» فى فلسفته هى الدعوة إلى «الأخلاق الأخروية»، فهل تنطوى هذه الأخلاق على معنى المفارقة؟ ذلك هو ما نحاول الإجابة عنه في الخاتمة.

في ضوء ما تقدم عن «ميتافيزيقا الشخصية الحقيقية عند برديائف» ـ موضوع تلك الدراسة ـ يمكننا أن نستخلص المعانى التالية للمفارقة فى الأخلاق الأخروية التى أكد «برديائف» على أهميتها فيما يلى:

---

(1) Ibid., P. 255 - 258.

(2) Ibid., P. 263 - 264.

المفارقة الأولى في الأخلاق الأخروية الموت تجلٍ للأبدية وطريق لحياة جديدة

فقد يشعر الإنسان بالخوف من الموت اذا كان ناجماً عن حادث أو مرض معدٍ؛ ولكنه لا يخاف الموت في ساحة القتال؛ بل يستعذب الشهادة في سبيل ما يؤمن به؛ مما يعني أن «الأبدية» تمحو الشعور بالخوف من الموت عندما تعلو فوق الوجود اليومي المتوسط للإنسان.

و«الموت» عند «برديائف» هو الطريق إلى «حياة جديدة»(*)، وإذا كان ينتصر دائماً في الحياة، فهو من جهة أخرى يؤكد على أن المعنى يوجد في الأبدية، وفي إكتمال الموجود؛ أي في الحياة التي ينتصر فيها المعنى، ويضمحل فيها شعور الإنسان بالإحتضار أو الرحيل أو الفساد[١].

ويعني ذلك أن الموت ينطوي على «مفارقة»؛ فهو يجعل الحياة بلا معنى من ناحية، ويضفي عليها أسمى معنى من ناحية أخرى؛ وهو المعنى الأعمق الخاص بالأبدية[٢].

المفارقة الثانية: في الأخلاق الأخروية تتحقق الأبدية في الزمان:

فالحياة الأبدية إذا نظرنا إليها من الداخل - وليس بوصفها موضوعاً - تختلف كيفاً عن الوجود الطبيعي وما فوق الطبيعي؛ إنها حياة الروح، تتحقق في الأبدية بينما لما تزل موجودة في الزمان.

ويعني ذلك أن الحياة الأبدية تتجلى في الزمان، وتكشف عن ذاتها في كل لحظة بوصفها حاضراً أبدياً؛ فالحياة الأبدية ليست حياة مستقبلية، وإنما

(*) « ... Death is experienced as the way to a new life».
(Cp.: Berdyaev, N.: «The Destiny of Man», P. 260).

(1) Ibid., P 251

(2) Ibid., P 250

هى الحياة فى الحاضر، أو الحياة فى أعماق اللحظة الزمانية، مما يشير إلى أنْ نهاية العالم مثل نهاية كل إنسان حدث كامن وترانسندنتالى فى آن واحد؛ بمعنى أن موت الفرد خلاص من الزمان وما يحدث فى الزمان، وأن عالمنا الزمانى الآثم لابد له من نهاية وإلا كان كابوساً من الشر، والأمر نفسه ينطبق على حياة الإنسان الفرد إذا كانت بلا نهاية[1].

المفارقة الثالثة: مفارقة الزمان فى الأخلاق الأخروية:

« نهاية العالم وشيكة، ومع ذلك يتجه العالم نحو المستقبل »

يعبر مفهوم «النهاية» عند برديائف عن إنتصار الزمان الوجودى على الزمان التاريخى والكونى؛ فالزمان الوجودى وحده هو الذى تتضح من خلاله معنى الأبدية.

وفى الوقت نفسه لا يمكننا التفكير فى نهاية العالم باعتبارها خارج الزمان؛ فالنهاية تتخذ مكانها فى الزمان الوجودى؛ بمعنى أنها إنتقال من موضوعية الوجود إلى ذاتيته، أو هى انتقال إلى المجال الروحى من الوجود[2].

إذن «مفارقة الزمان» تعنى أن نهاية العالم وشيكة، مما يشعرنا دائماً بهول الصدمة، وفى الوقت نفسه تتجه هذه النهاية نحو المستقبل، وتنبئنا بمرحلة قادمة؛ وهذه النهاية ندركها بوصفها حرية، واكتشافاً للشخصية فى الأبدية أو فى الوجود الروحى مما يحدث تحولاً فى العالم وفى الإنسان.

ومن ناحية أخرى؛ فإن التاريخ الذى لا نهاية له لا معنى له، وإذا لم يكن المعنى التاريخى والكونى فى الوقت نفسه معنى شخصياً، فلن يكن هناك معنى

---

(1) Ibid., P. 261.

(2) Berdyaev, N.: «The Beginning & the End», P. 231 - 232.

على الإطلاق، وكل ما في الحاضر إنما هو أداة للمستقبل؛ أما لا تناهي التاريخ فلا يعني سوى إنتصار الموت والتناهي[١].

يقول «برديائف» :

« ... لا يمكنني أن أحيا في «الكل العظيم»، وإنما ينبغي لهذا الكل أن يحيا بداخلي»[٢].

أي أنه إذا لم يكن للتاريخ دلالة وجودية في علاقته بالموجود الإنساني، فسوف يصبح عبثاً مخيفاً، والنهاية وحدها هي التي تضفي المعنى على الوجود الشخصي والتاريخي على حد سواء. وهذه النهاية تتخذ صورة «القيامة» التي يبدع فيها كل إنسان إبداعه الخاص.

والزمان عند «برديائف» لا يشتمل على الأبدية؛ ومع ذلك وفي الوقت نفسه تتحرك الأبدية نحو الزمان، وكذلك يتحرك الزمان نحو الأبدية، والمفارقة في العلاقة بين الزمان والأبدية، أو بين المتناهي واللامتناهي أساسية؛ فحياتنا بأسرها تقوم على هذه المفارقة؛ ذلك أن الإنسان مخلوق متناه، إلا أنه يحمل اللاتناهي في أعماقه، ويتوق إلى اللاتناهي كغاية للحياة.

يترتب على ذلك أن المعنى الميتافيزيقي لنهاية العالم والتاريخ إنما يكشف عن نهاية الموجود الموضوعي، والتغلب على الإحالة الموضوعية، وفي الوقت نفسه يلغي هذا المعنى التعارض التقليدى بين الذات والموضوع[٣].

---

(1) Ibid., . 227 - 233.

(2) Ibid., P. 229.

(3) Ibid., P. 230.

المفارقة الرابعة: فى الأخلاق الأخروية الموت موجود ـ غير موجود:

فالموت من منظور الأبدية التى تتجلى فى أعماق اللحظة «غير موجود»؛ إنه فقط عنصر في الحياة الأبدية، وهو «موجود» فقط في الموجود الزمانى الخاضع لنظام الطبيعة، وفي هذه الحالة يوجد وجوداً خارجياً بوصفه واقعة طبيعية معينة تحدث في المستقبل. ويعنى ذلك أن التأكيد على «الأبدى» في الحياة، والمشاركة في نظام مختلف من الوجود معناه العلو على الموت والإنتصار عليه.

ومن ناحية أخرى، فالعلو على الموت لا يتم عن طريق نسيانه، أو الشعور بعدم الإكتراث نحوه وإنما عن طريق «تقبل» الموت؛ بحيث نتوقف عن إدراكه بوصفه واقعة طبيعية زمانية، ليصبح تجلياً للأبدية بمعناها الأعمق[١].

إن الموت «كونياً» كان أو «فردياً» ليس مجرد إنتصار على القوى المظلمة التى لا معنى لها، والتى نتجت عن إرتكاب المعصية أو الإثم؛ ولكنه أيضاً إنتصار للمعنى؛ فهو يذكر الإنسان بالحقيقة الإلهية، ولا يسمح للخطيئة بأن تكون أبدية[٢].

المفارقة الخامسة: فى الأخلاق الأخروية الموت موتان

فنحن لا نموت فقط عند موتنا الخاص، ولكن عند موت أولئك الذين نشعر نحوهم بالحب، ولا يمكننا أن نلغى من دلالة الموت موت جميع الأحياء إبتداءً من الإنسان إلى الحيوان والنبات[٣].

(1) Berdyaev, N.: «The Destiny of Man», P. 262.

(2) Ibid., P. 262.

(3) Ibid., P. 251.

ولا ينفصل الموت عن شعور بالقلق؛ فالقلق دليل على الشوق إلى الأبدية، وإلى عدم القدرة على مصالحة الزمان؛ ونحن عندما نواجه المستقبل لا يحركنا الأمل وحده؛ بل القلق أيضاً، لأن المستقبل يحمل الموت بين طياته في نهاية المطاف - موت الأنا وموت الحبيب والصديق - وهذا ما يؤدى بدوره إلى الشعور بالقلق؛ علماً بأن المستقبل والماضى كليهما معادٍ للأبدية[1].

وإذا كان الحب والموت لا ينفصلان - كما سبق بيانه فى الفصل الأخير - فإن الحب أقوى من الموت؛ ولهذا يستمر فى الموت الإتصال الروحى بهؤلاء الذين نحبهم، بل إنه ليزداد توثقاً؛ لأنه إجتاز تضحية الحب العظمى: الموت.

الموت - إذن - حادثة فى الزمان، وعلامة على صولة الزمان على الإنسان؛ بيد أنه حادثة تضعه وجهاً لوجه إزاء الأبدية؛ حيث ينتصر الحب على الغربة والانفصال[2].

المفارقة السادسة: فى الأخلاق الأخروية الإنسان كون أصغر[*]:

فمصير الإنسان الأبدى لا يمكن فصله عن مصير العالم؛ وهو يرتبط بمصير التاريخ والعالم والنوع الإنساني، كما أن مصير العالم والإنسانية بأسرها هو مصير الإنسان الفرد، والعكس صحيح.

ويرى «برديائف» أن مصير العالم لا يتحدد بدون الإنسان الفرد، وإخفاقه أو إخفاق أى مخلوق آخر إنما هو بمثابة إخفاق للعالم أيضاً، وإخفاق للإنسانية ككل.

---

(١) نيقولاى برديائف: «الحلم والواقع»، ص: ٥٣.
(٢) المرجع نفسه، ص: ٣٢.

(*) Microcosm.

والقول بأن «الفردى» لا يقل أهمية عن الكونى عند «برديائف» ليس نوعاً من «الأثرة»، وإنما تأكيد على أن الإنسان «كون أصغر»، ويتوقف على وجوده وجود العالم[1] بأسره.

« والله ولى التوفيق »

(1) Berdyaev, N.: «The Beginning & the End», P. 235.

رابعاً - مراجع أجنبية :

Chapelle, A.: «L'Ontologie Phénomenologique de M. Heidegger - Un Commentaire de Sein und Zeit», Ed. Universitaires, Paris, 1962.

Gelven, M.: «A Commentary On Heidegger's Being & Time», Harper & Row Publishers, New York, U.S.A., 1970.

Grene, M.: «Martin Heidegger», Bowes & Bowes Publishers, London, 1957.

Langan, T.: «The Meaning of Heidegger - A Critical Study of an Existentialist Phenomenology», Routeledge & Kegan Paul Ltd, London, Great Britain, 1959.

Mariās, J.: «History of Philosophy», trans. from the Spanish by S. Appelbaum & C. C. Strowbridge, Dover Publications, Inc., U.S.A., 1967.

Sallis, J.: «Heidegger and the Path of Thinking», Duquesne Uni, Press, U.S.A., 1970.

Stern, J. P.: «Nietzsche», William Collins Sons & Co., Ltd., Glasgow, Great Britain, 1978.

خامساً ـ موسوعات وقواميس فلسفية:

The Ency. Of Philosophy, edit by Edward, Paul, Vol. I., The Macmillan Company & The Free Press, New York, Collier-Macmillan Publishers, London, 1975.

Flew, A.: «A Dictionary of Philosophy», Macmillan Press, London, 1981.

Müller, M. und Halder A.: «Philosophisches Wörterbuch», Herder Taschenbuch Verlag, Freiburg im Breisgau, Germany, 1988.

سادساً ـ مصادر مترجمة إلى العربية :

مارتن هايدجر: ((نداء الحقيقة))، ترجمة، ودراسة، وتعليق عبد الغفار مكاوى ـ سلسلة النصوص الفلسفية، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٧٧م.

نيقولاى برديائف: ((العزلة والمجتمع))، ترجمة فؤاد كامل، مراجعة على أدهم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٢م.

ـــــــــــ: ((الحلم والواقع))، ترجمة فؤاد كامل، مراجعة على أدهم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٤م.

ـــــــــــ: ((هكذا تكلم زرادشت))، ترجمة فليكس فارس، دار القلم، بيروت، ١٩٧٩م.

سابعاً ـ مراجع عربية :

أحمد حمدى محمود: «الرومانتيكية: ما لها وما عليها» ـ ترجمة لمختارات من جمع روبرت جلكنر، وجيرالد أنسكو، مراجعة أحمد خاكى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٦م.

أحمد محمود صبحى: «فى علم الكلام ـ دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية فى أصول الدين، المعتزلة (١)»، مؤسسة الثقافة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٩٢م.

آلن (د.): «أعلام الفكر الأوروبى»، تلخيص حبيب سعيد، دار التأليف والنشر للكنيسة الأسقفية، بمصر، ب.ت.

زكريا إبراهيم: «مشكلة الحب»، سلسلة مشكلات فلسفية (٥)، مكتبة مصر، ط ٣، ب.ت.

صفاء عبد السلام على جعفر: «الوجود الحقيقى عند مارتن هايدجر»، منشأة المعارف، الإسكندرية، ٢٠٠٠م.

ــــــــــــــــــ: «الذات الحقيقة عند كارل ياسبرز، قراءة فى مفارقة المواقف الحدية»، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، ٢٠٠١م.

وليم كلى رايت: «تاريخ الفلسفة الحديثة»، ترجمة محمود سيد أحمد، تقديم ومراجعة إمام عبد الفتاح إمام، المشروع القومى للترجمة بالمجلس الأعلى للثقافة، العدد (٢٥٧)، القاهرة، ٢٠٠١م.

ثامناً ـ موسوعات وقواميس فلسفية باللغة العربية :

عبد الرحمن بدوى: «موسوعة الفلسفة»، جـ ١، ط ١، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٨٤.

عبد المنعم الحفنى: «موسوعة الفلسفة والفلاسفة»، جزآن، ط ٢، مكتبة مدبولى، القاهرة، ١٩٩٩.

ـــــــــــ: «المعجم الفلسفى»، ط ١، الدار الشرقية، القاهرة، ١٩٩٠م.

فؤاد كامل، جلال العشرى، عبد الرشيد الصادق: «الموسوعة الفلسفية المختصرة، مراجعة زكى نجيب محمود، (سلسلة الألف كتاب) (٤٨١)، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٦٣م.

مراد وهبة: «المعجم الفلسفى»، ط ٤، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٩٨م.

المعجم الفلسفى: «مجمع اللغة العربية»، الهيئة العامة للشئون الأميرية، القاهرة، ١٩٨٣م.

تاسعاً ـ دوريات متخصصة باللغة العربية :

جون ماكورى: «الوجودية»، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، سلسلة عالم المعرفة، العدد ٧٦، المجلس الوطنى للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ١٩٨٤م.

